

**“O lugar em que estás é uma terra santa”:
visões e perceções da Antiguidade Oriental e Bíblica nos
relatos de viagem portugueses (sécs. XVI – XVII)**

Ana Carolina Subtil Pereira

Dissertação de Mestrado em História
Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos

Novembro, 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em História, realizada sobre a
orientação científica da Professora Doutora Alexandra Pelúcia,
e coorientação da Doutora Maria de Fátima Rosa.

*“A verdadeira viagem da descoberta
consiste não em buscar novas paisagens,
mas em ter olhos novos.”*

- Marcel Proust

AGRADECIMENTOS

Não tenho muitos a quem agradecer, mas tenho muito a agradecer.

A primeira palavra é, evidentemente, para a minha família. E para eles, o vulgar “sem vocês isto não era possível”, enquadra-se perfeitamente. Um enorme obrigado aos meus pais, por me darem a oportunidade de estudar História – mesmo com todos os senãos e as dificuldades do caminho. Principalmente à minha mãe, cujos incentivos nunca cessaram. Aos meus avós, que mesmo não percebendo nada daquilo que fiz neste trabalho, sempre ouviram os meus esboços com toda a atenção. Ao Rui, ao Mateus e à Matilde, que do alto dos seus oito anos, ficou espantada por eu precisar de um ano (!) para fazer um trabalho – “que chatice”, foram as palavras exatas.

À minha irmã, pelas leituras, pelas correções, pelas chamadas de atenção, e pelas conversas noite dentro sobre este tema, que tantas vezes foram produtivas. É fascinante o que podemos aprender a conversar, mesmo que seja com uma adolescente de 15 anos. E ao Ricardo, de quem só tive apoio incondicional nos últimos cinco anos. Incentivam-me a ser mais e melhor.

Em segundo lugar, aos meus Mestres. Um obrigado especial às professoras Alexandra Pelúcia e Maria de Fátima Rosa por aceitarem a orientação desta dissertação, e que foram, em grande parte, responsáveis pela chegada deste trabalho a bom porto. Pelo estímulo, pelo encorajamento, pela disponibilidade total. Dois pontos de vista tão diferentes, tanto a nível académico, como na esfera particular, e que em tanto contribuíram.

Ao professor João Paulo Oliveira e Costa, que conseguiu ver capacidades onde eu não sabia que existiam; e à professora Isabel Almeida que, a meio da licenciatura, me deu a conhecer a Opção Livre de Percepções da Antiguidade Oriental na Época Moderna, o impulso sem o qual esta dissertação, provavelmente, nunca teria sido pensada. A todos os professores da NOVA/FCSH com quem me cruzei ao longo destes (tão longos e tão curtos) anos de licenciatura e de mestrado, que veem os alunos como mais que meros números.

E aos amigos, que não precisam de estar todos os dias, mas que se fosse preciso estariam. À Vanessa e à Sara, que partilharam ansiedades e incertezas, jantares e viagens, e a casa. À Ana Rita, que esteve na “primeira fila” das aventuras e desventuras

deste mestrado. À Joana, que foi a primeira “bússola” nesta nova etapa, e àqueles que (ainda) me procuram como eu a procurei a ela. Aos que partilharam a licenciatura comigo, e mais. Àqueles que vão cruzando o meu caminho, e deixando marcas. Aos de sempre.

Como disse, muito a agradecer.

**“O lugar em que estás é uma terra santa”:
Visões e perceções da Antiguidade Oriental e Bíblica
nos relatos de viagem portugueses (sécs. XVI – XVII)**

Ana Carolina Subtil Pereira

RESUMO

Desde tempos remotos que há registo de peregrinações entre Portugal e a Terra Santa. E a Época Moderna não é exceção. Nos séculos XVI e XVII, o espírito aventureiro dos homens da época e a expansão do poder português para algumas áreas do Oriente, torna mais frequente o registo de viagens/peregrinações de portugueses a Jerusalém. Mas de que forma os homens dos séculos XVI e XVII entendiam a história do Próximo Oriente, nomeadamente a dos locais sagrados? E quais as perceções que tinham da Antiguidade bíblica?

A literatura de viagens inerente às peregrinações à Terra Santa fornece várias perspetivas relativas a estas questões. Através dos textos de Jerónimo Calvo, Francisco Guerreiro, Frei António de Lisboa, Frei Pantaleão de Aveiro, D. Álvaro da Costa e Frei António Soares de Albergaria pretende-se analisar as referências que estes homens fazem à geografia, a locais e monumentos, a personagens e a episódios bíblicos, tanto do Antigo, como do Novo Testamento, avaliando as interpretações e os significados que os viajantes lhes atribuíam.

PALAVRAS-CHAVE: viajantes portugueses; séculos XVI-XVII; rotas terrestres; Jerusalém; história bíblica; receção da Antiguidade.

**«For the place whereon thou standest is holy ground»:
Visions and perceptions of the Biblical and Eastern Antiquity
in the records of Portuguese journeys (16th-17th centuries)**

Ana Carolina Subtil Pereira

ABSTRACT

It is well known that ever since ancient times there are records of pilgrimages between Portugal and the Holy Land – this was especially true during the Modern Age. During the 16th and 17th centuries, the adventurous spirit of the Modern man and the expansion of the Portuguese power into some Eastern areas resulted in the augmentation of the journeys and pilgrimages' records written by the Portuguese travelling to Jerusalem. But how did the men of the 16th and 17th centuries perceived the history of the Near East - namely the one of sacred places? And which were the perceptions they had on Biblical Antiquity?

Travel literature regarding the pilgrimages to the Holy Land provides several perspectives concerning these issues. Taking as a basis the texts of Jerónimo Calvo, Francisco Guerreiro, Frei António de Lisboa, Frei Pantaleão de Aveiro, D. Álvaro da Costa and Frei António Soares de Albergaria, I intend to analyse the references to the geography and to the biblical characters or episodes, from both the Old as well as the New Testament, evaluating the interpretations that travellers assigned them.

KEYWORDS: Portuguese travellers; 16th and 17th centuries; land routes; Jerusalem; biblical history; reception of Antiquity

ÍNDICE

Lista de abreviaturas	VIII
Lista de abreviaturas bíblicas	IX
Introdução	1

PARTE I

1.1. A civilização do renascimento: a religião e a bíblia na europa do século XVI.....	6
1.2. Viajantes portugueses no Próximo Oriente	14
1.3. Entre Jerusalém e Portugal: o espaço, o tempo e a fé.....	26

PARTE II

2.1. Dos homens: referências a episódios e personagens bíblicas e históricas	47
2.2. Dos lugares: referências geográficas e a cidades	72
2.3. Na Cidade Santa: referências a monumentos e lugares	86

Notas finais	107
Fontes e bibliografia	112
Lista de figuras ou ilustrações	123

Anexos	i
Cronologia de Jerusalém	ii

LISTA DE ABREVIATURAS

a.C. – antes de Cristo	ibid – na mesma obra
AD – <i>Anno Domini</i> (depois de Cristo)	m. – morte
apud – citado por	ms. – manuscrito
c. – cerca	n. – nascimento
cap. – capítulo	nr. – número
cf. – conferir	p. / pp. – página / páginas
coord. – coordenação / coordenado por	r. – reinado
d. C. – depois de Cristo	S. – São/Santo
ed. – edição	s. d. – sem data
eds. – editores	s. l. – sem local
et al. – entre outros	trad. – tradução
f. / fls. – fólio / fólhos	vol. – volume
fasc. - fascículo	Vv. Aa. – vários autores
g. – governo	

LISTA DE ABREVIATURAS BÍBLICAS

ANTIGO TESTAMENTO

Pentateuco

Gn – Livro do Génesis

Ex – Livro do Êxodo

Nm – Livro dos Números

Dt – Livro do Deuteronomio

Livros Históricos

Jz – Juizes

1Sm – 1º de Samuel

1Rs – 1º dos Reis

2Rs – 2º dos Reis

2Cr – 2º das Crónicas

Livros Sapienciais

Sl. – Salmos

Livros Proféticos

Is – Isaías

Jr – Jeremias

Dn – Daniel

Os – Oseias

Jo – Joel

Jn – Jonas

NOVO TESTAMENTO

Evangelhos e Atos

Mt – São Mateus

Mc – São Marcos

Lc – São Lucas

Jo – São João

Act – Actos dos Apóstolos

Cartas de São Paulo

1Cor – 1ª Carta aos Coríntios

Carta aos Hebreus

Heb – Carta aos Hebreus

Cartas Católicas

Carta de Tiago

2Pe – 2ª Carta de Pedro

Jd – Carta de Judas

INTRODUÇÃO

Quando, no verão de 2016, fiz um estágio no *The Wignacourt Museum*, em Rabat, Malta, a minha perspetiva sobre a história religiosa mudou. O *The Wignacourt Museum* é um dos complexos museológicos mais conceituados da ilha – num único espaço podem ser visitados centenas de anos de história. O museu possui uma panóplia de peças e quadros, que contam a história da ilha, e outros artefactos de grande importância, entre eles uma réplica do Santo Sudário de Turim; no piso subterrâneo pode visitar-se uma necrópole romana do século III, ao lado da qual se erguem alguns abrigos subterrâneos construídos durante a Segunda Guerra Mundial para segurança das populações. No espaço contíguo, está a área do museu que mais me interessou: o *Grotto*. Segundo a tradição, esta foi a gruta onde São Paulo esteve durante a sua permanência de três meses em Malta, após o naufrágio da embarcação onde seguia, com destino a Roma, onde iria para ser julgado perante Júlio César. Acredita-se que, durante o tempo que aí permaneceu, São Paulo pregou e espalhou os ensinamentos de Jesus entre os habitantes, “fundando”, desta forma, a religião cristã na ilha. Ainda hoje, este é um dos locais mais visitados e venerados em Malta.

A partir da minha passagem por este museu percebi que, se desenvolvesse os meus estudos no campo da História, queria trabalhar a Religião, as mentalidades, e os aspetos que levavam os homens a acreditar tão profundamente numa entidade superior. Este interesse levou-me a procurar, durante a licenciatura, unidades curriculares que me permitissem explorar estes temas. Foi nesse sentido que frequentei a opção livre *Percepções da Antiguidade Oriental na Época Moderna*, oferecida pelo CHAM, e lecionada pelas professoras Isabel Almeida e Maria de Fátima Rosa, onde se trata um campo temático ainda pouco explorado, e em que esta unidade de investigação é pioneira.

Até aí, o contacto que tinha tido com o mundo das viagens e dos viajantes da Idade Moderna não era vasto e cingia-se apenas às crónicas e trabalhos sobre as viagens de descobrimento portuguesas. A frequência desta opção livre abriu-me outras perspetivas de análise de relatos e cartas de viajantes que, desde logo, me entusiasmaram. Comecei por trabalhar alguns volumes da *Documenta Índica*, um corpo

documental extremamente vasto, em que analisei as cartas dos missionários europeus no Extremo Oriente, tendo em conta as suas perceções da Antiguidade.

Ao ingressar no mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos, tive oportunidade de continuar a trabalhar estas temáticas colocando a tónica na Antiguidade, desta feita, tendo como fontes principais algumas Crónicas, nomeadamente a *Crónica da Guiné*, atribuída a Gomes Eanes de Zurara.

No momento de escolha do tema desta dissertação, optei por continuar a estudar a literatura de viagens, desta vez focada nos viajantes portugueses que, durante o meu espectro temporal de estudo, os séculos XVI e XVII, foram em viagem/peregrinação à Terra Santa.

Em primeiro lugar, importa esclarecer o título que atribuímos a este trabalho: “O lugar em que estás é uma terra santa”. A frase de título desta dissertação é uma citação bíblica (Ex 3, 5) do livro do Êxodo, sendo a “terra santa” aqui considerada o Monte Sinai. Esta citação inclui-se, aliás, no diálogo em que Deus encarrega Moisés de libertar o povo de Israel da opressão que sofria no Egito. Desta forma, dá-se início a um périplo de 40 anos pelo deserto em que o povo de Israel procura chegar à Terra Prometida.

F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone descrevem “peregrinações” como “journeys to holy places undertaken from motives of devotion in order to obtain supernatural help or as acts of penance or thanksgiving”¹. Neste sentido, podemos identificar o êxodo do Egito, e a consequente viagem através do deserto do Sinai, como uma peregrinação.

As peregrinações a Jerusalém são, aliás, o cerne deste trabalho.

Tema e objeto de estudo

O triunfo do Cristianismo, no início daquela a que se convencionou chamar *Era de Cristo*, conduziu a uma viragem radical na sensibilidade e mentalidade religiosas: o destino final do ser humano apresentava-se, então, como uma existência pós-vida terrena, num paraíso idílico, prometido pela religião cristã – que se concretizava através

¹ F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Pilgrimages”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

das boas ações dos crentes e dos devotos. As peregrinações e as visitas aos locais sagrados eram, portanto, formas de se chegar mais próximo de Deus e de atingir essa *eternidade* plena. Existentes desde a Antiguidade, estas viagens de carácter religioso tornaram-se mais frequentes a partir de Idade Moderna.

Ao longo destas rotas de peregrinação, cresceu o interesse pela história antiga dos territórios do Próximo Oriente. Para este fator, em muito contribuiu a difusão e o crescente entusiasmo pelas línguas clássicas e orientais, nomeadamente o hebraico – língua em que foi escrito parte do Antigo Testamento. É desta forma, e impulsionada pela proximidade geográfica, que a história da religião judaico-cristã e a história da área geográfica que compreende a costa siro-palestinense, bem como a Mesopotâmia, se tornam indissociáveis de uma perspetiva bíblica e religiosa.

No que concerne às viagens a partir de Portugal, foi a chegada e a fixação de portugueses em alguns pontos estratégicos do subcontinente indiano e do Golfo Pérsico, que desencadeou, de uma forma mais sistemática, as viagens de portugueses entre os continentes asiático e europeu, nomeadamente por terra. Os relatos que alguns destes viajantes deixaram espelham a mentalidade da época sobre esses territórios, sobre a sua história e/ou vestígios arqueológicos, bem como a sua relação com as Sagradas Escrituras. Estes relatos estão amplamente estudados no que toca aos assuntos referentes à contemporaneidade dos autores em causa: o conhecimento dos aspetos económicos do Próximo Oriente, a origem dos produtos que chegavam à Europa através das rotas comerciais terrestres ou a reação do viajante português/europeu perante o “diferente” e o “outro” asiático, problemáticas analisadas por autores como Luís Graça ou José Nunes Carreira nas suas obras².

Não se pretende, por isso, nesta dissertação, repetir os temas de estudo destes e doutros autores; ao invés, procurar-se-á usar os relatos e textos de viajantes portugueses como fontes para o estudo da História do Próximo Oriente, e particularmente de Jerusalém, tal como entendida na Idade Moderna. Numa perspetiva concreta, pretende-se avaliar e analisar as perceções e a receção que os portugueses dos séculos XVI e XVII teriam da Antiguidade, a nível histórico, religioso, ou mesmo social.

² Cf. a lista de Fontes e Bibliografia final.

Fontes e metodologia de trabalho

As expedições de portugueses pelas regiões do Médio e do Próximo Oriente eram feitas, normalmente, a partir os locais de domínio português no subcontinente indiano ou no Golfo Pérsico, com o objetivo de alcançar a Europa por terra: o desejo de visita à Terra Santa, a fuga aos perigos do mar, as missões oficiais ou apenas a vontade e o anseio do conhecimento de novos locais eram os motivos mais frequentemente apontados para estas viagens terrestres. Os trajetos podiam ser também efetuados a partir da Europa, com o objetivo de alcançar um ponto concreto do continente asiático – não raras vezes este ponto é Jerusalém, ou a Terra Santa em geral.

São várias as obras de portugueses que viajaram pela Ásia e deixaram registo escrito; como tal, foi necessário fazer uma pré-seleção e breve análise destes textos para circunscrever o *corpus* de trabalho. Optámos por considerar apenas os relatos de viajantes que tivessem passado por Jerusalém. Uma vez que este trabalho se pretende focar, (não só, mas) em grande parte, nas expressões religiosas da Antiguidade nestes locais, achou-se mais proveitoso focar a análise nos relatos de autores que viajaram com a intenção de visitar a Terra Santa.

Desta forma, como fontes principais, selecionei os textos e relatos de viagem de Francisco Guerreiro, Frei Pantaleão de Aveiro, D. Álvaro da Costa, Frei António Soares de Albergaria, Jerónimo Calvo e Frei António de Lisboa. Naturalmente, fora desta análise ficaram autores como Frei Nicolau Dias, Jorge Henriques, Paulo de Portalegre, Francisco Carvalho ou Baltasar Dias, que passaram por Jerusalém e deixaram registo escrito das suas viagens, mas cujos textos provavelmente se perderam ou, pelo menos, neste momento, não se encontram em sítio conhecido.

Em primeiro lugar, far-se-á uma abordagem geral ao tema, iniciando com uma contextualização da importância e do significado que Jerusalém e a Terra Santa, no geral, tinham para os viajantes portugueses que se aventuravam por estas regiões. Neste primeiro exercício terei, portanto, em conta a mentalidade dos homens portugueses nos séculos XVI e XVII, que constituíam indivíduos imbuídos num espírito expansionista que os navegadores iniciaram, homens pertencentes a uma cristandade secular, de crucial importância, e parte integrante de uma nação que não se definia estritamente pelas suas fronteiras, mas que se encontrava em constante movimento/crescimento territorial e dinamismo económico.

Posteriormente, analisar-se-ão os textos na íntegra, procurando referências a personagens, episódios ou locais bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Poderão ainda ser analisadas referências à Antiguidade da região mesopotâmica que tenham como pano de fundo o horizonte bíblico. Ter-se-á em atenção também quaisquer referências a autores da Antiguidade ou a autores modernos que possam ter contribuído para a construção mental do viajante. Passar-se-á, depois, à análise destas referências por diferentes aspetos temáticos, procurando fazer investigação de modo a agrupá-las ou relacioná-las - seguindo um exercício que já realizei noutros trabalhos durante o ciclo de Mestrado.

Não poderei deixar de abordar questões como os equívocos ou efabulações que os autores greco-romanos teceram nos seus escritos e, que ainda nesta altura, continuavam a induzir os autores modernos em erro - uma vez que alguns destes autores antigos eram seguidos como “mestres”, como é o caso de Heródoto. Abordarei igualmente as eventuais conceções geográficas erróneas – o exemplo mais flagrante, nesta altura, é a confusão feita, por certos autores, entre Bagdad e a Babilónia. Darei também grande importância ao facto de, muitas vezes, estes homens pensarem as personagens bíblicas/históricas como um modelo a seguir em questões de comportamento pessoal, de forma a cumprirem os desígnios que, segundo a sua crença, lhe estariam reservados por Deus.

Propõe-se, então, que este trabalho seja um veículo para um maior entendimento sobre os itinerários destes seis viajantes, os seus percursos e as suas expectativas ao longo do caminho. Por outro lado, com base nos seus relatos de viagem, pretende dar-se a conhecer como estes homens entendiam a Antiguidade da costa siro-palestinese, sobretudo a nível religioso e, portanto, perceber como os indivíduos olhavam os tempos iniciais da religião a que pertenciam e na qual criam. De certo modo, tentaremos também procurar avaliar em que medida os textos destes viajantes podem fornecer pistas sobre o quadro mental do indivíduo português dos séculos XVI e XVII relativamente a estes assuntos.

PARTE I

1.1. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO: A RELIGIÃO E A BÍBLIA NA EUROPA DO SÉCULO XVI

A ideia que a historiografia mais antiga propagou de uma Idade Média das “trevas” e de uma Europa medieval estagnada e fechada sobre si própria, não corresponde, de todo, à realidade. Aliás, a Idade Média lançou as bases ao nascimento do mundo moderno, independentemente da importância das heranças judaico-cristã, greco-romana, “bárbara” ou tradicional³. Durante esta época assiste-se ao arranque de uma verdadeira economia monetária, com o nascimento da cidade e da aldeia como elas são entendidas no contexto medieval, e invenções tecnológicas que permitem novos modos de domínio do espaço e do tempo – no campo agrícola e no espaço marítimo. A alfabetização progride: a escolástica desenvolve e concilia o espírito crítico e racional com a fé cristã, apoiada na criação de uma nova instituição, a universidade. As universidades tornam-se, nesta altura, um centro importante de troca de ideias e conhecimentos, que rapidamente levarão ao desenvolvimento de funções jurídicas e médicas, que escapam ao poder clerical. De notar, porém, que a Idade Média nunca perdeu o contacto total com a Antiguidade: o Renascimento Carolíngio firmou um movimento, embora algo ténue, que possibilitou a conservação e a cópia de inúmeros manuscritos da Antiguidade.

Perante estas alterações, “a Igreja não podia, sob pena de descrédito e ruína, permanecer indiferente ao movimento de transformação económica e social, que entre os séculos X e XI se inicia na Europa; antes procurou influir nele e, na verdade, sob muitos aspetos, tomou a sua direção”⁴. A sociedade permanece, portanto, profundamente enraizada nos valores cristãos, e a Igreja continua a ser uma instituição preponderante na vida das populações e das nações, em todos os aspetos.

Na verdade, os europeus já almejavam, há muito tempo, sair do seu continente de origem. A Rota da Seda ligava, havia séculos, o continente europeu ao Extremo

³ Jacques Le Goff, *La civilisation de L'Occident Médiéval*, Paris, Flammarion, 1982, p. 3.

⁴ Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I, Lisboa, INCM/Alethêia Editores, 2016, pp. 73–74.

Oriente – através destes caminhos, chegavam à Europa essencialmente produtos exóticos e informações de povos e culturas distintas.

Os homens da Idade Média compreendiam o mundo como um conjunto de territórios rodeados por água, numa conceção que remontava à Antiguidade e aos escritos de Pompónio Mela, Santo Agostinho e Paulo Orósio⁵. Isidoro de Sevilha (m. 636), em *Etymologiae*, faz uma representação do mundo seguindo esta conceção, apresentando-o num mapa TO. Este tipo de mapa viria a tornar-se célebre durante a Idade Média, representando a Eurásia e o norte de África. Apesar dos conhecimentos científicos e geográficos que o homem medieval tinha em relação ao mundo, e que, em grande parte, lhe foram legados pelos Antigos, as lendas e os mitos de um mar tenebroso e de terras onde habitavam criaturas estranhas e desconhecidas, ainda povoava o imaginário da população europeia. Além disso, numa altura em que a navegação marítima era incipiente, e os europeus não estavam ainda preparados para partir em direção a Oriente por mar, a Cristandade “sentiu ter força suficiente para tentar alargar os seus territórios [...] virou-se antes para o Mediterrâneo e lançou a cruzada contra a Terra Santa”⁶.

Quando em 1095, o Papa Urbano II inaugura a Cruzada, esta adquire imediatamente um carácter duplo - é uma operação militar que tem um objetivo religioso inerente: libertar Jerusalém do poderio muçulmano. Para alcançar a cidade as forças cristãs percorriam itinerários variados, ora seguindo através das rotas terrestres que passam pelo vale do Danúbio, pela Sérvia, Trácia, Constantinopla e Ásia Menor, ou então pelas vias marítimas, partindo de cidades italianas como Génova, Marselha ou Veneza⁷. Além da criação do Reino de Jerusalém e da implantação da Igreja Latina no Oriente, as consequências económicas e culturais para a Europa cristã são significativas: houve um grande impulso às trocas entre a Europa e a Ásia e, além disso, o transporte de peregrinos e cruzados conduziu à especialização de algumas cidades e empresas marítimas italianas no transporte de pessoas e mercadorias para as praças orientais. Estas missões deram ainda um grande contributo no campo intelectual, nomeadamente

⁵ João Paulo Oliveira e Costa, “Um país periférico, cristão, marítimo”, in *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014, p. 21.

⁶ *Ibid.*

⁷ Michel Balard et al., *A Idade Média no Ocidente. Dos Bárbaros ao Renascimento.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 234.

através da descoberta de territórios até então desconhecidos pelos europeus, incentivando a revisão de tradições livrescas herdadas da Antiguidade, e permitindo o contacto com a ciência muçulmana, o que possibilitou a redescoberta da Antiguidade através de traduções árabes ou siríacas de obras antigas⁸.

Destas cruzadas para “libertar” Jerusalém resultou também o estabelecimento de missionários em vários pontos de África e da Ásia. São Francisco de Assis esteve no Egito, com o objetivo de converter os sarracenos dessa área; frades menores estabeleceram-se noutros pontos do Norte de África, nomeadamente Marrocos e Tunísia. São Domingos procurou evangelizar as gentes da região da Cumânia. João Carpini e Guilherme de Rubruck percorreram o mundo mongol, procurando espalhar o Cristianismo por estas áreas recônditas. Para Pequim, o papado enviou João de Montecorvino, com o objetivo de fundar ali uma Igreja (o que não chegou a acontecer). Em 1260, um dominicano rumou à Etiópia, onde se reconhece e de onde persistirá a crença no reino lendário do Preste João⁹.

Independentemente destas viagens de missionação, onde por vezes seguiam alguns mercadores e homens de negócios, o interesse pelas viagens de aventura a uma Ásia mais distante foi despertado por Marco Polo, o mítico viajante que, no último quartel do século XIII, percorreu as áreas entre o Próximo e o Extremo Oriente, chegando até à China. Independentemente da fidedignidade da obra deste explorador, a verdade é que *As viagens de Marco Polo* permaneceram no imaginário europeu e ampliaram o fascínio e a atração pelo extraeuropeu. Pela mesma altura, os irmãos Vivaldi, genoveses, procuraram chegar à Índia através da rota atlântica, mas desapareceram a tentar. No início do século seguinte, outro genovês, Lanzarotto Malocello, fez a sua viagem até às Canárias; Jaume Ferrer saiu de Maiorca em 1346, com destino ao Rio do Ouro, mas sobre ele não há qualquer notícia de regresso; entre 1329 e 1336, os portugueses também organizaram a sua primeira expedição que alcançou algumas ilhas do arquipélago das Canárias, um périplo que aliás marcou o início da expansão marítima portuguesa. Em 1341, e ultrapassada a querela contra os mouros no

⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹ *Ibid.*, p. 238.

país vizinho¹⁰, pôde ser levada a cabo nova expedição portuguesa. E na segunda metade do século, dá-se o achamento da Madeira, embora este arquipélago só seja reconhecido e povoado por volta de 1420. Apesar de serem organizadas por Portugal, estas viagens tinham um caráter internacional, e eram tuteladas pelo Papa, que mantinha um papel importante na atribuição das conquistas e na apreciação dos resultados destas viagens de reconhecimento do território.

Tenha-se em conta que transversalmente a todas estas viagens está um elemento crucial: a Bíblia. Aliás, as viagens de portugueses, fossem elas por mar ou por terra, tinham, a maioria das vezes, na sua base e no seu imaginário, as Sagradas Escrituras¹¹. Segundo afirma Laura Light, a partir do século XIII o número de cópias deste livro aumentou substancialmente. A Bíblia tornou-se, nesta altura, um livro usado e lido tanto por bispos e padres, como por estudantes e mestres das universidades que, nessa época, se encontravam em desenvolvimento. Indícios há, também, da existência de exemplares nas casas de membros da nobreza e da elite urbana¹². As classes mais baixas, pelo contrário, não tinham acesso nem condições para o estudo deste livro, mas conheciam as Sagradas Escrituras através da pregação e dos sermões, que muitas vezes incluíam partes da Bíblia. Desta forma, os viajantes que se aventuraram para fora da sua nação, de várias estirpes e origens sociais, conheciam a Bíblia de formas diferentes, embora todos a seguissem como guia primária.

No século XV, o número de viagens de exploração e aventura aumentou substancialmente: em 1402, era a vez de Anselme d'Isalguier, de Toulouse, atravessar o Sahara e chegar a Gao (atual Mali), onde residiu cerca de uma década. Em 1419, o veneziano Niccolò Conti aventurava-se por terras do Crescente Fértil e do Golfo Pérsico. No final do século, Hieronimo di Santo Stefano chegou à Birmânia e a Samatra, após uma jornada pelo Cairo, Adém, Calecute e Ceilão.

¹⁰ A paz chegou após a vitória dos exércitos de Afonso XI de Castela e D. Afonso IV de Portugal sobre os exércitos muçulmanos de Granada e Marrocos, na Batalha do Salado – gorando as expectativas muçulmanas expansionistas na Península Ibérica.

¹¹ Cf. Luís Filipe Thomaz e João Paulo Oliveira e Costa, “A Bíblia e a expansão portuguesa”, *Didaskalia*, vol. XX, 1990.

¹² Laura Light, “The thirteenth century and the Paris Bible”, in *The New Cambridge History of The Bible. From 600-1450*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 380.

Após a crise dinástica¹³, Portugal emerge com um poder reforçado em aspetos religiosos e sociais, políticos e económicos. Localizado na finisterra europeia, Portugal procurava novas fontes de riqueza, novos meios de alargar os territórios sob domínio da Coroa portuguesa e a dilatação do espaço da Cristandade. Além disso, as dinâmicas nobiliárquicas careciam de espaço para se desenvolverem a nível militar, uma vez que as guerras em que Portugal estava envolvido haviam diminuído em número; por outro lado as guerras contra os mouros eram tidas como naturais e justificadas e não punham em causa quaisquer acordos diplomáticos ou provocavam inimizades com poderes da Cristandade. Afinal, Portugal afirmara-se e consolidara-se através da guerra santa contra os mouros do Norte de África. E quando em 1411, foram firmadas tréguas com o país vizinho, Portugal encontrava-se estável, e a decisão natural da Coroa foi sair de terra firme e iniciar um novo périplo no mar. 1415 é o ano que marca essa mudança, numa expedição que resultou na conquista de Ceuta aos muçulmanos. A partir daí os portugueses iniciaram a exploração da costa africana, ao mesmo tempo que o país continuava a investir forças nas querelas do Norte de África. À morte do Infante D. Henrique, grande impulsionador da empresa marítima, os portugueses haviam chegado à Serra Leoa; quatro décadas depois, a armada de Vasco da Gama seria a primeira a chegar à Índia por via marítima, em busca dos tão desejados “cristãos e especiarias”¹⁴.

Jaime Cortesão afirma que, nos séculos XIV e XV, “o comércio com o Levante e o Norte de África assumira tal importância que o bem estar e a prosperidade das nações mediterrânicas estavam à mercê do valor das trocas realizadas nos portos muçulmanos (...) [e] a situação de dependência em que se encontrava a vida económica da Cristandade em relação ao Islão, tomara uma forma progressivamente humilhante e intolerável”¹⁵. Esta situação foi alterada após a chegada dos europeus ao Oriente, por via marítima. Esta nova rota, inaugurada pela armada de Vasco da Gama, permitiu transportar os produtos para a Europa de forma direta, menos dispendiosa e sem a intervenção dos mercadores muçulmanos.

¹³ À morte de D. Fernando (sem deixar descendência) seguiu-se um Interregno de dois anos (1383-1385), em que os destinos de Portugal se afiguravam incertos. Apesar das Cortes de Coimbra terem escolhido D. João, Mestre de Avis como sucessor de D. Fernando, D. João I de Castela tinha pretensões à Coroa portuguesa e invadiu Portugal. Acabou por ser derrotado na batalha de Aljubarrota e goraram-se as esperanças do monarca castelhano de uma monarquia compósita.

¹⁴ *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1861, p. 51.

¹⁵ Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I, pp. 79–80.

Estas viagens de descobrimento e de estabelecimento de cristãos em novos locais permitiram desfazer alguns mitos e lendas que provinham da Antiguidade, e que foram sustentadas durante a Idade Média: as descrições de animais monstruosos ou de homens com características fantásticas foram desaparecendo gradualmente dos livros e das enciclopédias; também os mitos de mares com águas ferventes, e pedras íman ou monstros marinhos que afundavam as embarcações se desvaneceram. Outros mitos com origens cristãs demoraram mais tempo a serem desfeitos e a desaparecerem do imaginário europeu: como, por exemplo, a convicção que colocava Jerusalém no centro do mundo ou a existência de mares e ilhas fabulosos a noroeste da Irlanda que haviam sido visitadas por S. Brandão. No tempo de vida do Infante D. Henrique, ainda se acreditava na viagem dos sete bispos ibéricos que numa ilha do Atlântico haviam fundado sete cidades do Ouro, e no século XVI os espanhóis ainda as procuravam na região do Mississípi. Jean Delumeau afirma, que num mapa de 1755, ainda figura a ilha que S. Brandão teria visitado, na região das Canárias¹⁶.

Estas viagens geraram também uma onda de revivalismo para com a arquitetura, os cânones artísticos e literários que os Antigos haviam deixado. As Antiguidades Grega e Romana foram as mais procuradas pelos humanistas da época, para estudos, réplicas e inspiração – não só pela proximidade geográfica desta Antiguidade à Europa, como também pelo desenvolvimento da arqueologia neste contexto. As línguas antigas, como o Grego e o Hebraico, tornam-se objeto de estudo, exatamente por permitirem a compreensão das obras e escritos dos antigos, bem como dos textos bíblicos. Já Rabelais (n. 1494 – m. 1553) inclui, no seu romance *A vida de Gargântua e Pantagruel*, uma descrição daquele que seria o cânone do homem moderno, formado e informado, a nível cívico e intelectual, e que tantas vezes foi citado por historiadores: “Penso e quero que aprendas as línguas na perfeição: primeiro a grega, como diz Quintiliano, em segundo lugar a latina e depois a hebraica por causa das Sagradas Escrituras, tal como a caldaica e árabe”¹⁷.

O interesse pela Antiguidade não recaiu, portanto, apenas nas civilizações grega e romana; o conhecimento das Sagradas Escrituras estimulou também o desejo de

¹⁶ Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, pp. 51–52.

¹⁷ Cf. David Pessoa de Lira, “Carta de Gargântua a Pantagruel: Análise da historicidade do humanismo rabelaisiano”, *Estudos Portugueses*, n. 11, 2016.

conhecimento de terras e locais referidos nesses textos. Para além de Jerusalém e de cidades e locais da costa siro-palestinense, as civilizações antigas do Egito e da Mesopotâmia foram também pontos de interesse para os homens da Idade Moderna. Aliás, as viagens a estes locais começaram ainda antes da Idade Média. Já Egéria, uma freira natural da Galécia, que viveu durante o século IV, usou o Antigo Testamento como guia para a sua viagem à Terra Santa e à Mesopotâmia, aí procurando evidências da vida de Abraão, Isaac e Jacob. Entre 1165 e 1170, Benjamim de Tudela fez uma viagem pela Síria, Mesopotâmia e Egito e no século XIV John de Mandeville¹⁸ incluiu uma descrição da Mesopotâmia no seu relato de viagem ao Oriente.

Mas foi com o advento da modernidade que viagens deste tipo passaram a ser mais frequentes: entre os visitantes desta área contam-se Cesare Frederici, Leonhardt Rauwolff, Gasparo Balbi, John Elred, Pietro della Valle, García de Silva y Figueroa¹⁹, Jean Baptiste Tavernier, Vincenzo Maria de Santa Caterina de Siena, Giuseppe Sebastiani²⁰, e os portugueses Nicolau de Orta Rebelo, Frei Gaspar de São Bernardino, Pedro Teixeira e Álvaro da Costa. Séculos antes do advento da arqueologia nestas áreas, estes autores frequentemente confundiam a Babilónia com a atual Bagdad – que não raras vezes apelidavam de “Nova Babilónia” - e identificavam a Torre de Babel por vezes como a zigurate de Aqar Quf, outras vezes como a torre de Borsipa (hoje Birs Nimrud). Em relação ao Egito, os erros não são de menor dimensão. Na Basílica de São Marcos, em Veneza, há uma representação em mosaico, datada do século XII, que reproduz as pirâmides egípcias como celeiros²¹, provavelmente numa alusão ao livro do Génesis: “Tendo terminado os sete anos de abundância, no país do Egito, sobrevieram os sete anos da fome, como José predissera. Houve fome em todos os países, mas no Egito havia pão. (...) Estendendo-se a fome a toda a terra, José abriu todos os celeiros e vendeu trigo aos egípcios” (Gn 41, 53-54; 56). Ideia, aliás, dilatada por autores como Júlio

¹⁸ É possível, contudo, que esta obra assinada por John de Mandeville seja ficcionada.

¹⁹ Cf. García de Silva y Figueroa et al., *Comentarios de la embaxada al rey Xa Abbas de Persia (1614-1624)*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2011.

²⁰ Juan Luis Montero Fenollós, “The Tower of Babel Before Archaeology. The Ziggurat of Babylon according to European travellers (XIII - XVII centuries)”, *Res Antiquitatis: Journal of Ancient History*, vol. 2, 2011, pp. 31–47.

²¹ Cf. Anexo 6.

Honório²² ou Bernard le Sage²³, e ainda reproduzida no livro de John de Mandeville²⁴, pelo menos até ao século XVI aquando das várias reedições da sua obra. Apesar de outros autores da Antiguidade e da Idade Média já afirmarem o verdadeiro propósito destas pirâmides, a verdade é que havia ainda a ideia de que as “pyramids were in some way linked with the role played by Egypt in the Bible, since many of the early scholars studying Egypt were theologically motivated”²⁵.

Jean Delumeau deixa uma ideia central no que toca a estes assuntos: “a Europa do Renascimento [...] paganizou[-se] e descristianizou[-se] menos do que durante muito tempo se pensou”²⁶. Durante a Idade Moderna houve, claramente, uma alteração dos cânones artísticos, literários e arquitetónicos em relação aos modelos e regras seguidas nos séculos anteriores. Com inspiração grega e romana, a arte tornou-se mais livre e menos contida, passou-se a representar o nu de forma natural e as cenas profanas passaram a integrar o espólio de obras dos artistas mais aclamados. Apesar disso, a sociedade europeia continuaria profundamente cristã. Se os temas profanos tinham agora um desenvolvimento na arte, os temas religiosos continuavam, da mesma forma, a ser dos mais retratados e representados. A religião não ficou relegada para segundo plano durante o Renascimento, mas manteve-se como um assunto vital: o surgimento do Protestantismo intensificou os sentimentos religiosos por parte daqueles que defendiam a reforma da Igreja, mas também exacerbou a convicção católica que advogava a religiosidade como até então tinha sido praticada.

²² Robert Morkot, *The Egyptians: an introduction*, Nova Iorque, Routledge, 2005, p. 59.

²³ Jason Thompson, *Wonderful things: a history of Egyptology*, Cairo; Nova Iorque, The American University in Cairo Press, 2015, p. 53.

²⁴ John Mandeville, *The travels of Sir John Mandeville: the version of the Cotton manuscript in modern spelling*, Londres, Macmillan & Co., 1900, pp. 35–36.

²⁵ Ian Shaw, *Ancient Egypt: a very short introduction*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2004, p. 141.

²⁶ Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, vol. II, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p. 117.

1.2. VIAJANTES PORTUGUESES NO PRÓXIMO ORIENTE

Juan Gil defende que os ventos renovadores que começavam a fazer-se sentir na Europa do século XV, bem como as novas sensibilidades que se foram desenvolvendo, deram origem a um tipo de viajante diferente daquele dos séculos precedentes, que mais frequentemente tinha razões religiosas e espirituais para a realização destas jornadas. Os viajantes da modernidade aproveitavam agora as viagens fora da sua terra-natal para procurar indícios e informações da Antiguidade: Poggio Bracciolini fê-lo durante as suas viagens pelas nações da Cristandade Ocidental, trazendo à luz manuscritos antigos que se conservavam em mosteiros franceses, alemães ou suíços, e Giovanni Aurispa fez o mesmo com obras gregas²⁷. Tantos outros começaram a fazer os relatos das suas viagens descrevendo as aventuras e desventuras que viviam, os lugares que conheciam e os factos sobre as populações e comunidades que visitavam – fosse por terra ou por mar.

Na Península Ibérica, os séculos finais da Idade Média não foram particularmente ricos no que toca à redação e difusão de obras relacionadas com a literatura de viagens. Ao que parece, os homens dos séculos XIII e XIV “no pusieron por escrito sus viajes, y es improbable que salieran al extranjero com la misma asiduidad que los demás europeos: la cruzada la tenían en casa, y la peregrinación también [Santiago de Compostela]”²⁸. No século XV, o panorama literário peninsular sobre estes assuntos manteve-se raro. Entre crónicas, diários de bordo, descrições de terras e roteiros²⁹, destacam-se a *Crónica dos Feitos da Guiné* (1453), de Gomes Eanes de Zurara, o *Descobrimento Primeiro da Guiné*, de Diogo Gomes, incluído no *Manuscrito de Valentim Fernandes*, uma coletânea com vários textos relativos às viagens marítimas³⁰ e, já no final do século, o *Diário da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia* (1497-1499), atribuído a Álvaro Velho - literatura muito mais direccionada para questão marítima. As viagens por terra às partes orientais

²⁷ Juan Gil, “Viajes y viajeros. Modalidades y motivaciones desde la Antigüedad clásica hasta el Renacimiento”, in *O olhar do viajante. Dos navegadores aos exploradores.*, Coimbra, Almedina, 2003, p. 306.

²⁸ *Ibid.*, p. 305.

²⁹ Cf. Joaquim Barradas de Carvalho, “A literatura portuguesa de viagens: séculos XV, XVI e XVII”, *Revista de História da Universidade de São Paulo*, vol. 40, n. 81, 1970.

³⁰ Cf. Jürgen Pohle, “Manuscrito Valentim Fernandes”, in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, disponível em <http://eve.fcsh.unl.pt/content.php?printconceito=1263>, acedido a 30/06/2019.

permaneceriam na penumbra. Aliás, Anthony Disney aponta mesmo que as viagens por terra entre Portugal e o Oriente nunca atraíram a atenção académica que a Carreira da Índia atraiu: só no século XX começaram a ser publicados alguns relatos e diários de viajantes portugueses que empreendiam as suas jornadas atravessando a Eurásia³¹. Disney apresenta uma lista exaustiva de “Overland Journeys Undertaken by Portuguese, or wholly or partly on behalf of the portuguese”³², onde figuram 138 itinerários e nomes de viajantes que durante os séculos XVI e XVII empreenderam viagens entre a Europa e a Ásia, essencialmente mercadores, mensageiros ou homens em missões diplomáticas. Esta lista não está completa; nela não figuram alguns dos viajantes de que possuímos conhecimento, terem feito peregrinações a Jerusalém com um objetivo maioritariamente religioso – que abordaremos adiante.

*

Peregrinação não significa, necessariamente, a viagem a um lugar santo. Pode significar apenas uma “longa viagem a terras distantes, por países longínquos”³³ – no entanto, uma significativa parte destes viajantes eram movidos por questões religiosas.

Durante a Idade Média, três locais emergem como principais centros de peregrinação, são eles: Roma – onde se encontrava a cabeça da Cristandade; Santiago de Compostela – onde deu à costa o corpo do apóstolo Santiago Maior; e Jerusalém – a cidade que testemunhou um dos eventos mais significativos da história bíblica: a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, além de outros episódios das Sagradas Escrituras. Esta cidade ocupava um lugar preeminente no imaginário cristão, recebendo um elevado número de peregrinos europeus todos os anos, apesar da distância de Jerusalém à Europa, dos perigos da viagem e dos agentes políticos que dominavam esta cidade.

Embora houvesse rotas que ligavam a Europa a Jerusalém por terra, passando pela Anatólia, a maioria dos peregrinos faziam a sua viagem via Veneza, onde embarcavam em navios que os levariam ao porto da Terra Santa, Jaffa (ou, menos

³¹ Anthony Disney, “The Gulf Route from India to Portugal in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Couriers, Traders and Image-makers”, in *A Carreira da Índia e as Rotas dos Estreitos: Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Angra do Heroísmo, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa – Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, pp. 528–529.

³² *Ibid.*, pp. 544–547.

³³ Academia das Ciências de Lisboa, “Peregrinação”, in *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. II, Verbo, 2001, p. 2823.

frequentemente, a Trípoli, na Síria) – não sem antes passaram por Chipre e Creta. Esta cidade italiana desenvolveu, desse modo, os serviços marítimos para e desde a Terra Santa, através de contratos e acordos feitos com os viajantes, providenciando-lhes o mínimo de condições a bordo até ao destino.

A visita à Terra Santa era, normalmente, curta e planeada previamente: “The pilgrims were checked upon arrival in Jaffa by government officials, and were escorted to Jerusalem. Subsequently they were shown around the holy places by a Franciscano of Mount Zion, which was the monastery where most pilgrims also spent the night. The tour did not take much time: usually no more than two weeks, after which the pilgrims again returned home”³⁴.

A maioria das viagens decorria nestes trâmites: extremamente organizadas e sempre acompanhadas por guias locais que orientavam os viajantes durante a visita aos lugares sagrados. As exceções faziam-se em poucas circunstâncias, como no caso de Frei Pantaleão de Aveiro (cujo relato é parte fulcral deste trabalho) que recebeu uma licença especial que lhe permitiu permanecer na Terra Santa durante um longo período de tempo, para o desempenho de funções clericais.

Para este trabalho, centrar-nos-emos então nos relatos de viajantes portugueses que durante os séculos XVI e XVII empreenderam viagens até à Terra Santa, particularmente com o objetivo de visitarem a cidade de Jerusalém e os locais considerados sagrados, onde havia estado Jesus Cristo e onde havia sido morto pelas autoridades romanas. Focar-nos-emos, por isso, nos relatos de Frei Pantaleão de Aveiro, Frei António Soares de Albergaria, Frei António de Lisboa, Francisco Guerreiro e Jerónimo Calvo – todos eles religiosos; teremos também em conta os escritos de D. Álvaro da Costa – leigo, mas com uma religiosidade vincada³⁵.

O relato mais antigo que aqui analisamos é o de Frei António de Lisboa, ou Frei António Moniz da Silva. Segundo Inocêncio Francisco da Silva³⁶, foi um religioso da Ordem de S. Jerónimo, professando em Guadalupe; mais tarde, retornou a Portugal onde foi Prior do Mosteiro de Belém. Destacou-se, contudo, como reformador dos

³⁴ Bart Holterman, *Pilgrimages in Images: Early Sixteenth-Century Views of the Holy Land with Pilgrims' Portraits as Part of the Commemoration of the Jerusalem Pilgrimage in Germany*, Utrecht, Universidade de Utrecht, 2013, p. 13.

³⁵ Sobre os itinerários destes viajantes, cf. Anexos 7, 8 e 9.

³⁶ Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. Tomo I, Lisboa, 1858, p. 209.

Freires da Ordem de Cristo e prelado ordinário de Tomar, vila de onde partiu a 8 de fevereiro de 1507, com destino a Jerusalém, onde esteve até 1509 ou 1510³⁷. Frei António nasceu em Lisboa (em data incerta) e veio a falecer em Madrid, a 21 de junho de 1551, cidade onde estava em diligência da Ordem.

Infelizmente, o relato de Frei António não está completo, interrompendo-se logo após a sua chegada a Jerusalém. Do seu texto, só se conhece um manuscrito, conservado na Biblioteca Nacional de Madrid, numa miscelânea documental. Segundo se depreende do prólogo desse documento, no convento de Guadalupe existia o relato de viagem de Frei António de Lisboa, que descrevia o caminho desde Tomar a Veneza, e depois até Jerusalém. Um copista anónimo, entendendo que este relato completava outro de Frei Diego de Mérida (que visitou a Terra Santa em 1512), trasladou estes textos num único volume, acrescentando ainda passagens dos relatos de outros autores³⁸.

Apesar de conter poucas informações relativas a Jerusalém, o texto de Frei António é bastante rico em descrições geográficas dos locais por onde passou, incluindo as ilhas do Mediterrâneo onde aportou; expõe, ainda, inúmeras informações sobre a religião e tradições religiosas destes locais, bem como das relíquias de santos cristãos dos quais tomou conhecimento ao longo do percurso.

Em meados do século, foi a vez de Frei António Soares de Albergaria rumar ao Próximo Oriente, em peregrinação à Terra Santa. Monge cisterciense, natural de Lisboa e filho de Lourenço Soares de Mello (mordomo-mor do cardeal-infante D. Afonso), aos nove anos, em 1532, ingressou no convento de Alcobaça. “Com a contínua lição da Sagrada Escritura concebeu fervorosos desejos de testemunhar com os olhos os Sagrados Lugares onde o Redemptor do mundo para sua restauração sofreu atrozes tormentos”³⁹. A oportunidade surgiu nos primeiros anos da década de 1550, quando foi a Roma, onde recebeu do Papa várias mercês e a faculdade de visitar a Terra Santa para “compryr ho que o Papa Julio III me avia mandado (...) ho qual era trazer lhe verdadeira emformação dos chrystãos orientaes moormente dos que daõ obediência aa Igreja de

³⁷ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, Badajoz, Imprenta de la Disputación Provincial, 1949, p. 32.

³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 34–35. Analisa-se, neste trabalho, apenas o texto escrito pela mão de Frei António de Lisboa.

³⁹ Diogo Barbosa de Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. I, Lisboa, Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, p. 392.

Roma”⁴⁰. Saiu de Roma a 1 de junho de 1554, cidade onde regressou em 1556, após uma viagem de largos meses pelas terras da costa siro-palestinense.

Apesar de, no início do códice, haver uma carta de apreciação assinada por Luís Correia⁴¹ onde se afirma que é uma “obra muy digna de que a congregação Cystirciense deste reino trate de o mandar imprimir”⁴², a verdade é que este texto permaneceu manuscrito até 2005, altura em que Manuel Vílmaro Costa Pereira procedeu à transcrição da obra no âmbito da sua dissertação de mestrado em Filosofia Medieval, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Na opinião de Luís Graça, esta obra permaneceu manuscrita não só por falta de apoio à impressão dispendiosa, “mas talvez, também, porque a obra de Frei Pantaleão de Aveiro, pouco tempo depois impressa e com maior vivacidade descritiva, ganhou desde logo o público e o carácter pioneiro da obra de Frei António Soares não pôde competir-lhe”⁴³.

O nome de Frei Pantaleão de Aveiro é o mais sonante de entre os viajantes analisados. Nasceu na cidade que lhe dá o nome, em data incerta. Luís Graça situa o seu nascimento em cerca do ano de 1520⁴⁴. Alguns anos mais tarde ingressou na Ordem de S. Francisco. Em 1561, estando em Roma, “& auendo necessidade de fazer nova familia de frades para terra sancta, como se custuma cada tres anos (...) elle mesmo [Padre Frei Bonifácio de Aragusa, nomeado guardião do Monte Sião] me pedio q quisesse aceitar ser seu cõpanheiro, & ir cõ elle por alguãs prouincias de Italia fazedo a dita familia”⁴⁵. Esteve cerca de dezoito meses na Terra Santa, visitando locais como Jerusalém, Belém, Jericó e Nazaré – com grande significado no imaginário cristão.

“E porq vi muitos peregrinos fazere itinerarios de sua peregrinação, õde escreviam seus trabalhos & perigos, & os lugares q e terra sancta visitauã (...) pareceome dedicar este meu itinerário a todos aqlles q te memoria daqla beaumenturada terra da

⁴⁰ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 135.

⁴¹ Sobre Luís Correia apenas se sabe que pertenceu à Companhia de Jesus e que, provavelmente, seria o editor das obras da Companhia, segundo afirma Manuel V. C. Pereira em *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. XIX.

⁴² Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 2.

⁴³ Luís Graça, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560 - 1670)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 19.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, Lisboa, Casa de Simão Lopez, 1593, “Aos Devotos...”

promissã, figura da pátria celestial para qual fomos criados, & a desejã visitar, & saber suas particularidades”⁴⁶.

A sua obra *ITINERARIO / DA TERRA SANCTA, E SUAS PAR-/TICULARIDADES, COMPOSTO / POR FREY PANTALIAM / DAVEIRO (...)* foi publicada pela primeira vez em 1593⁴⁷, cerca de 30 anos após a sua viagem. Seguiram-se inúmeras reedições da obra em 1596⁴⁸, 1600, 1685, 1721, 1732⁴⁹ e 1927⁵⁰. Pelo número de reedições, depreende-se que esta obra teve uma grande aceitação interna. Inocêncio Francisco da Silva, afirma mesmo que “Quanto ao merito litterario do livro, posto que o seu auctor no prologo declare, que só se fizera cargo ao escrevel-o da verdade e fidelidade, inculcando ter deixado de parte a correcção do estylo, comtudo este é quasi sempre puro, animado, agradável, e às vezes elegante.”⁵¹ Este relato revela o conhecimento da história e topografia dos lugares por onde passa, deixando transparecer o seu espírito crítico; não esquece também o ambiente cultural, a vida e os costumes das populações do Próximo Oriente, dando origem assim a “um texto artístico, humano e de ricos matrizes”, como o avaliou B. N. Teensma⁵².

Sobre Francisco Guerreiro, as informações são escassas. Barbosa Machado refere apenas que nasceu em Beja, em 1528, e que foi mestre da capela na catedral de Sevilha⁵³. Inocêncio Francisco da Silva acrescenta ainda que empreendeu uma peregrinação à Terra Santa, chegando a Veneza na viagem de volta da Palestina em 1589⁵⁴. A fonte mais fidedigna em relação à vida de Francisco Guerreiro é o seu próprio texto; de facto, as primeiras quatro páginas do seu relato são dedicadas à sua biografia, até ter oportunidade de ir a Jerusalém. Embarcou a 14 de agosto de 1588, com sessenta

⁴⁶ *Ibid.* “Aos Devotos...”.

⁴⁷ António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1926, p. 230, nº 798.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11–12, nº 40.

⁴⁹ Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. Tomo VI, Lisboa, 1862, p. 337.

⁵⁰ Luís Graça, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560 - 1670)*, p. 21.

⁵¹ Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. Tomo VI, p. 337.

⁵² Jéronimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624* (trad. B.N. Teensma), Lisboa, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1997, p. 12.

⁵³ Diogo Barbosa Machado, *Summario da Bibliotheca Lusitana*, vol. II, Lisboa, Officina de Antonio Gomes, 1786, p. 77.

⁵⁴ Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. Tomo II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1859, p. 388.

anos, em Veneza, viajando na companhia de Francisco Sanches, seu discípulo⁵⁵. Refere ainda que, tendo visitado “os Lugares da Terra Santa, muitos devotos me pedirão escrevesse esta Santa viagem, para que à vista do que eu vi, se abrassem, os seus ânímos, procurando seguir o mesmo caminho, e serem informados do que lhe era necessário”⁵⁶. Resulta, deste pedido, um texto curto e direto, essencialmente informativo sobre questões práticas a quem pretendia fazer a viagem, e pouco descritivo relativamente à geografia e à ambiência do Próximo Oriente.

Já no século XVII, é Jerónimo Calvo que rumo à Palestina; parte de Portugal em abril de 1614 e só retorna à pátria em 1617. Ignoram-se as suas datas de nascimento e de morte, bem como qualquer dado biográfico. Através daquilo que conta no seu relato, sobre as suas participações numa *jornada de Argel*, em 1605, nas Guerras de Flandres e numa expedição destinada a reconquistar as cidades de Rijnberk e Grol aos Holandeses, B. N. Teensma situa o seu nascimento por volta de 1575⁵⁷, pelo que teria realizado a peregrinação à Terra Santa com cerca de quarenta anos. A oportunidade surgiu quando “serto amigo veneziano (...) praticou comigo desejar nesta sua viagem [até Veneza] dar uma vista pelos Estados de Inglaterra, Flandres e Alemanha pera ver as suas maravilhas tão encarecidas pela fama (...) oferec[i]-me a fazer-lhe companhia; e [ele] me ofereceu todo o favor e ajuda que me fosse necessário pera conseguir esta Sancta Viagem”⁵⁸.

Este relato difere dos demais, não só no itinerário seguido pelo autor – percorreu a França, a Inglaterra, a Flandres e a Alemanha, antes de chegar a Itália e daí partir para a Palestina –, mas sobretudo pela importância que confere às descrições das terras europeias, tantas vezes omitidas por outros autores.

D. Álvaro da Costa é o único viajante, no que a este trabalho diz respeito, que não é professo de uma ordem religiosa. Apresenta-se como “natural de Lisboa, filho de dom João da Costa e de sua mulher dona Antonia de Menezes passou de Portugal per mar a este oriental estado no ano de 1601 (...) no anno de 1608 se achou no serviço do mesmo senhor em Ormuz em huã guerra que os mouros da persia moverão contra os portugueses, e depois de se recolher e fazerem as pazes, deseiou (...) tornar a Portugal

⁵⁵ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, Lisboa Occidental, Officina de Domingos Gonçalves, Impressor das Covas de Mont-furado, 1734, p. 4.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁵⁷ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa*, 1624, pp. 14–15.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 61–62.

(...) por Via da persia e turquia, pera poder visitar a santacidade de Ierusalem e depois passar a Portugal vendo Reinos e uarias prouincias, o que não poderia fazer tornando por mar”⁵⁹. Além de ser o único leigo, D. Álvaro da Costa, é também o único viajante que não faz a sua jornada partindo da Europa com destino à Terra Santa; mas encontrando-se na Ásia, onde serviu na Índia e depois em Ormuz, iniciou a sua viagem por terra até Jerusalém. É, então, o único viajante que vai passar pelas áreas do Golfo Pérsico e da Mesopotâmia, áreas que descreve com o maior rigor que lhe é possível, procurando passagens da Bíblia que lhe permitam completar o seu relato.

O manuscrito original encontra-se na Biblioteca Pública de Évora, havendo uma cópia na Biblioteca Pública no Porto (MS. 482), inserida numa miscelânea documental. Joaquim Rivara, na sua obra de 1850, afirma que este documento estaria a ser publicado no Porto⁶⁰. De facto, no século XIX, Querubino Lagoa, com intenções de publicação, fez nova cópia deste documento, dividida em três volumes (Ms. 1431, Ms. 1432, Ms. 1433 da Biblioteca Pública do Porto), que, no entanto, não chegou a ser impressa. Deste documento sobrevive então o original, em Évora, e as duas cópias manuscritas, no Porto.

Os seis autores referidos não foram os únicos portugueses a passar pela Terra Santa durante os séculos XVI e XVII que deixaram um relato ou um diário da sua viagem. Há outras notícias de nobres ou religiosos que estiveram em Jerusalém, seja em missão, seja por devoção, e que passaram a escrito as suas memórias, mas cujos relatos não chegaram até aos dias de hoje.

Refiram-se os nomes de Frei Nicolau Dias, que escreveu, entre outras obras, *Jornada da Terra Santa*. Jorge Henriques deixou registo da *Jornada que fez de Viseu a Jerusalem e de como visitou os lugares santos*. Segundo Barbosa de Machado, o original desta obra conservava Alexandre Carvalho da Silva, Cónego Prebendado da Catedral de Viseu⁶¹. Também Paulo de Portalegre contou a viagem que fez até Jerusalém em

⁵⁹ Álvaro da Costa, "Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa, da India Oriental á Europa, nos annos do Senhor de 1610, e 1611, per via da Persia, e Turquia, com particular relação da toda a terra Santa, e da Cidade de Jerusalem que vizitou; e das mais Cidades, terras, e lugares, Reynos e Provincias que andou. E de uma breve e geral descripção da India Oriental, e da navegação que a ella fazem os Portugueses, todos os annos", fls. 17-18.

⁶⁰ Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, *Catalogo dos manuscriptos da bibliotheca publica eborense*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850, p. 5.

⁶¹ Diogo Barbosa de Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. IV, Lisboa, Officina de Ignacio Rodrigues, 1759, p. 197.

Itinerário *da Terra Santa*. Segundo Nieves Baranda⁶² nenhum destes três relatos, que permaneceram em manuscrito, se conservou.

Também nunca foram dados à estampa o *Itinerário da jornada que o Bispo de Coimbra fez a Trento e à Palestina, onde relata tudo quanto viu, e lhe aconteceu*, da autoria de Francisco Carvalho, prior da Igreja Paroquial de Santa Comba, que acompanhou o Bispo de Coimbra, D. Frei João Soares, em 1561, até à Terra Santa⁶³; bem como o *Memorial da Viagem que fez de Lisboa à Casa Santa de Jerusalém no anno de 1585*, de Inácio de Lima, manuscrito que Barbosa de Machado identifica como parte da livraria do Duque de Lafões⁶⁴; ou Frei Patrício de São Gonçalo, em *Itinerário da Terra Santa, e do Egypto* que no século XVIII se conservava no Arquivo do Convento de S. Francisco em Lisboa⁶⁵. António Soares redigiu o *Itinerário no qual se referem os sucessos mais raros da sua jornada, narrando as varias nações com que tratou, assim da Europa como da Azia os costumes, ritos, superstições, Províncias por onde passou (...)*, ao qual se refere Barbosa de Machado, sem mencionar a sua localização.

O caso da obra de Pedro da Porciúncula, *Relação dos Santos lugares da Terra Santa, e mais lugares da Palestina* é distinto: foi impressa em 1621, por Pedro Crasbeeck, e reimpressa três anos depois na Oficina de António Álvares⁶⁶, contudo não se conhecem exemplares da obra⁶⁷ – provavelmente com poucas tiragens.

A obra de Frei Gaspar de São Bernardino, *Itinerário da Índia por terra até à Ilha de Chypre*, é outro caso particular. Como o autor afirma no seu Prólogo, a obra está dividida em três partes e é na segunda parte que o autor dá “conta do sitio, e fundação da Cidade Sancta de Hierusalem, e como nella visitey o Sanctissimo Sepulchro de CHRISTO nosso Senhor, e no devotissimo Monte Calvario, o lugar onde espirou: e no Vale de Iosaphat o glorioso Sepulchro da Virgem MARIA nossa Senhora. O Sagrado Mõte Syon, e Olivete: e na cidade Bethlem, o Sacratissimo Presepio, onde Deos quis nascer. O

⁶² Nieves Baranda, “El camino espiritual a Jerusalén a principios del Renacimiento”, in *Medieval and Renaissance Spain and Portugal: Studies in honor of Arthur L-F. Askins*, Tamesis, 2006, p. 23.

⁶³ Diogo Barbosa de Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. II, Lisboa, Officina de Ignacio Rodrigues, 1747, p. 129.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 540.

⁶⁵ Diogo Barbosa de Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. IV, p. 515.

⁶⁶ Diogo Barbosa de Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. III, Lisboa, Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 611.

⁶⁷ Alexander Samuel Wilkinson e Alejandra Ulla Lorenzo (eds.), *Iberian Books Volumes II & III / Libros Ibéricos Volúmenes II y III*, Brill, 2015, p. 1859.

Sancto rio Iordão em que o Senhor foy baptizado. O deserto em que teve a Sacta Corentena. As montanhas de Iudea, patria do grande Baptista; e se conta por exteso, tudo o que há, assi detro, como fora da Sãcta Cidade, e mais terra de Promissão”⁶⁸. Contudo, até hoje, sobreviveu somente a primeira parte desta obra, pelo que apenas podemos aferir que Frei Gaspar esteve na Terra Santa, mas não confirmá-lo; uma vez que a parte sobrevivente do seu relato não fala sobre Jerusalém ou a Terra Santa, retirámo-lo da lista de fontes principais para este trabalho.

O *Itinerário de António Tenreiro que da Índia veio por terra a este Reyno de Portugal* é um exemplo de um roteiro cujas expectativas saíram goradas: encontrando-se na parte oriental do Império português, António Tenreiro inicia a sua viagem de retorno à Europa por terra, com o objetivo de visitar a Terra Santa. Percorre então o Iraque, atravessa a Arménia e passa pela Turquia, onde é feito prisioneiro e é levado para o Egito – apesar de o objetivo do autor ser visitar Jerusalém, o seu desejo cai por terra, pelo que no seu relato não menciona os locais que mais interessavam. Excluiremos também esta obra das fontes principais para este trabalho.

Importa clarificar que, muitas vezes, nos relatos dos peregrinos, *Terra Santa* é usada para designar *Jerusalém*, possivelmente pela comodidade do termo, ou pela santidade a que estes peregrinos votavam a cidade. Mas estes dois espaços não são totalmente coincidentes. Jerusalém é apenas uma das cidades e localidades que fazem parte da Terra Santa. “Chama-se Terra Santa e de promissão toda aquela q foi prometida e dada aos filhos de Israel, q por particular mercê de lá forão tirados do cativeiro deste Rey Pharaó do Egito, a qual depois q nele estiverão a ganharão, foi repartida daquelas doze tribos, como largamente conta a Sagrada Escritura”⁶⁹. Álvaro da Costa continua a descrição deste espaço mais amplo e baliza-o entre o Rio Jordão (a norte); o Mar Morto (a este); o Mar Mediterrâneo (a oeste) e, (a sul) a cidade de Gaza e os desertos do Egito.

Destaque-se também que, até ao século XVIII, não existia uma tradução total da Bíblia para português⁷⁰ - antes disso quem não conhecia Latim estava incapacitado de

⁶⁸ Gaspar de São Bernardino, *Itinerario da India por terra ate a ilha de Chypre*, Lisboa, Typografia de A.S. Coelho, 1842, pp. 6–7.

⁶⁹ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 143.

⁷⁰ A primeira tradução parcial de que se tem conhecimento é atribuída a D. Dinis, que terá traduzido para português os primeiros vinte capítulos do Génesis. Também no reinado de D. João I se ordena a tradução de parte das Sagradas Escrituras para a língua vernacular e é divulgado parte do Novo Testamento e os Salmos. Já no século XVI são traduzidos outros trechos bíblicos. A partir de 1547 a Inquisição proíbe as

ler estes textos. Mas mesmo após a impressão da Bíblia em língua vernacular, as traduções não chegavam a toda a gente: eram reservadas apenas às famílias nobres - até porque grande parte da população portuguesa nesta altura era ainda analfabeta. Os mais dos crentes, portanto, conheciam a Bíblia como a conheciam os homens da Idade Média: oralmente, através das missas e da liturgia nos serviços religiosos.

Estes viajantes, contudo – essencialmente os religiosos – estudavam a Bíblia, e tinham um conhecimento alargado das Sagradas Escrituras. No século XVI, os estudiosos modernos entendiam que haviam feito uma rotura substancial com as conceções e a exegese bíblica medieval, abandonando a escolástica que compreendia o texto sagrado através dos “sentidos da Escritura”: a interpretação literal, a interpretação tipológica, a interpretação moral e a interpretação anagógica, conferindo-lhe uma explanação e interpretação mais “científica”. Mas esta rotura não foi tão radical como estes homens criam, ao invés, o que ela demonstra é uma continuidade com o pensamento e a prática hermenêutica dos finais da Idade Média, que emergiu inicialmente nas universidades de Paris, Oxford e Cambridge⁷¹. Aliás, “sixteenth-century exegetes were able to abandon the fourfold sense of Scripture in favour of a “purely” literal sense of whatever degree they did, largely because the innovations of the thirteenth century had provided a model for incorporating figurative language and prophecy within the literal sense”⁷².

Os viajantes portugueses aqui analisados tinham um conhecimento alargado destes textos, mas referiam-se às Escrituras ainda num sentido alegórico e figurado, porventura deixando transparecer a religiosidade em que estavam imbuídos. Estes homens estudavam a Bíblia mas procuravam nela os indícios da sua devoção; é frequente encontrarem significados morais nos protagonistas da Bíblia, ligando, muitas vezes, os eventos do Antigo e do Novo Testamento, lidando também com alguns conceitos como “Paraíso”, “Inferno” ou “Juízo Final” – muito à imagem da escolástica

traduções da Bíblia para a língua vernácula, mas a verdade é que grande parte das Escrituras já eram conhecidas. A primeira tradução integral da Bíblia para a língua portuguesa foi iniciada apenas por João Ferreira de Almeida e publicada em dois volumes já após a sua morte, em 1748 e 1753. Sobre estes assuntos ver Aires A. Nascimento, “Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta”, in *A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas/ Sociedade Bíblica de Portugal, 2010.

⁷¹ Sobre estes assuntos ver William J. Courtenay, “The Bible in medieval universities”, in *The New Cambridge History of The Bible. From 600-1450*, vol. 2, Cambridge University Press, 2012; Deeana Copeland Klepper, “Theories of interpretation: The quadriga and its successors”, in *The New Cambridge History of The Bible. From 140-1750*, vol. III, Cambridge University Press, 2012.

⁷² Deeana Copeland Klepper, “Theories of interpretation: The quadriga and its successors”, vol. III, p. 437.

medieval e esquecendo o lado científico que a ideologia académica moderna tentava introduzir.

Estes seis relatos de viagem formam, deste modo, o núcleo de fontes principais analisadas no decorrer deste trabalho. Mas antes de passarmos à análise concreta das fontes e das perceções que estes viajantes tinham da Antiguidade, impõe-se o entendimento da história da cidade de Jerusalém numa cronologia religiosa, percebendo como se fizeram as peregrinações a este lugar ao longo da História – com destaque para as peregrinações e visitas de portugueses a Jerusalém.

1.3. ENTRE JERUSALÉM E PORTUGAL: O ESPAÇO, O TEMPO E A FÉ

Dados arqueológicos mostram que a região da atual Jerusalém já era povoada desde o III milénio a.C., atraindo caçadores, agricultores e habitantes temporários⁷³. Este território, criava um importante ponto de ligação entre os territórios da Assíria e da Babilónia e o território egípcio, principalmente através das estradas e caminhos das planícies da costa siro-palestinese⁷⁴. O desenvolvimento urbano observava-se principalmente na planície costeira, e Jerusalém, que se encontra num local montanhoso e de difícil povoamento, estava, portanto, afastado das principais rotas de transporte e comércio⁷⁵. A área montanhosa onde hoje se situa esta cidade não era, por isso, uma das mais preeminentes em Canaã, como o seriam Meguido, Jericó, Ai, Láquis ou Betsamés⁷⁶. Nesta altura, não haveria um governo central em Canaã. Cada cidade seria autónoma e teria um governante que exercia influência sobre as áreas próximas, à semelhança do que aconteceria na Mesopotâmia.

Só a partir do século XIX a.C. teve início o povoamento efetivo da região montanhosa: Siquém, Hebron e Jerusalém são algumas cidades que se desenvolvem e destacam nesta altura.

Jerusalém é referida pela primeira vez na história nos *Textos de Execração* egípcios, datados dos séculos XX/XIX a.C., altura em que o faraó do Egito tinha a soberania sobre Canaã. Os constrangimentos que ainda existem em relação à escrita hieroglífica não permitem ter a certeza da fonética do nome egípcio atribuído a Jerusalém, mas é provável que a pronúncia se aproximasse de “Rushalimum”. Textos em acádico, mais tardios, as tabuinhas de Tell-El-Amarna, referem-se à cidade como “Urusalim” ou “Urusilimu”. É provável que o nome hebraico original fosse “Yerushalem”, que se assume frequentemente estar relacionado com a veneração ao deus Shalem – um deus relevante do panteão canaanita. É plausível que “Yerushalem” significasse

⁷³ Karen Armstrong, *Jerusalém. Uma cidade, três religiões.*, Temas e Debates, 2002, p. 23.

⁷⁴ Cf. Anexo 2.

⁷⁵ Cf. Anexo 3.

⁷⁶ Karen Armstrong, *Jerusalém. Uma cidade, três religiões.*, p. 23.

“fundado por Shalem”⁷⁷ (pela junção das palavras *Yara* [fundado] + *Shalem* [nome do deus local]), embora outros autores acreditem que o seu significado possa ser “Cidade da Paz” (*Ir* [cidade] + *Shalom* [Paz])⁷⁸.

Jerusalém é referida pela primeira vez na Bíblia, em relação com Abraão, quando “Melquisedec, rei de Salém”⁷⁹, trouxe pão e vinho e, como era sacerdote do Deus Altíssimo, abençoou Abraão” (Gn, 14, 18-19). Também foi nessa região, no Monte Moriá, que Abraão foi instruído para sacrificar o seu filho – monte onde, séculos depois, Salomão ordenaria a construção do Templo: “Salomão começou, pois, a construção do templo do Senhor, em Jerusalém, no monte Moriá, onde o Senhor tinha aparecido a David, seu pai, no lugar por este preparado na eira de Ornan, o jebuseu” (2Cr 3, 1).

Tendo isto em conta, Teddy Kollek e Moshe Pearlman defendem que “this city seems to have strong religious associations even for its earliest settlers, and there are clues to this in the Bible”⁸⁰. O facto de nela ser referido o rei de Jerusalém como “sacerdote do Deus Altíssimo” sugere a cidade como um lugar central na religião da época, expressando uma ideia de predestinação, por ordem de Deus. Sobre isto, Frei Pantaleão afirma mesmo que “A consideração & contemplação de cousas tam altas & misteriosas, como são mandar Deos a Abraam sacrificar a seu filho Isac, no próprio lugar onde seu unigenito filho Deos & Señor nosso verdadeiro auia de ser sacrificado: & estar sepultado o grão sacerdote Melchisedech, onde deu su alma ao padre eterno seu filho amantissimo, & junto ao seu sepulcro ser o Señor sepultado: deixo eu para os espirituais contemplativos, & para os estudiosos nas divinas letras; porque acharão se bem quiserem considerar, naquele monte de Dominus videbit mil melifluidades de que lançar mão, & mantimento spiritual abundatissimo, para recreação de suas almas”⁸¹.

O século XVIII a.C. ficou marcado por contradições e discórdias internas ao Egito e, conseqüentemente, pelo declínio do poder faraónico – o poder que governava sobre a região do Levante na altura. Estas divergências foram aproveitadas pelas autoridades

⁷⁷ Yisrael Shalem, “History of Jerusalem from Its Beginning to David”, in *Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City*. Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University, 1997, acedido 21/11/2018, disponível em https://www.biu.ac.il/JS/rennert/history_2.html.

⁷⁸ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, Jerusalem, Steimatzky, 1991, p. 17.

⁷⁹ Outra designação dada a *Jerusalém*, como é referido por Flávio Josefo em *Antiguidades Judaicas* (Tomo I, Livro I, Cap. X, 27).

⁸⁰ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 17.

⁸¹ *Ibid.*, p. 55v.

semi-nomádicas da região canaanita, que começaram a emergir como pequenos reinos ou cidades independentes. Mas, num curto espaço de tempo, este quadro iria alterar-se. A entrada dos Hicsos no Egito e na região do Próximo Oriente, ditaria uma soberania hicsa na Palestina durante cerca de 150 anos; em meados do século XVI a.C. este povo é derrotado e o poder faraónico do Império Novo inicia a sua soberania nas terras canaanitas. O *Livro de Josué* relata a conquista de Canaã pelas doze tribos de Israel ⁸² e a distribuição da terra entre elas. Estudiosos concordam que este livro terá pouco valor histórico, misturando narração e descrição com tradições orais, uma vez que terá sido escrito posteriormente aos acontecimentos. Contudo aquilo que se pode afirmar com alguma certeza é que, a partir de cerca do século XIII a.C., os jebuseus⁸³ garantiram o controlo sobre a cidade⁸⁴, sendo que, neste ponto, a Bíblia fornece uma visão harmoniosa entre a presença dos jebuseus e o povo das tribos de Israel: “Quanto aos jebuseus que habitavam em Jerusalém, os filhos de Benjamim não os expulsaram; e, assim, os jebuseus moram, com os filhos de Benjamim, em Jerusalém até aos dias de hoje.” (Jz 1, 21).

Contudo, em cerca de 1175 a.C., outra ameaça externa volta a fazer-se sentir: os Povos do Mar chegam a partir do Mediterrâneo e destabilizam, uma vez mais, a organização do Levante – querelas e lutas entre os filisteus e as Tribos foram uma constante nesta altura. Kollek e Pearlman concordam que, eventualmente, estes ataques estrangeiros aproximaram as várias tribos de Israel (que independentemente da sua origem e proveniência se viam como comunidades diferentes), e culminaram na aceitação geral de Saul como rei.

As tribos do Sul viriam a nutrir menos confiança em relação a Saul e aos seus descendentes, pelo que, nos anos finais do II milénio a.C., os clãs sulistas relegaram em David (rei da tribo de Judá) o dever de combater o poder dos descendentes de Saul, usurpando-o. À medida que o exército de David se fortalecia, a Casa de Saul perdia poder. Em cerca do ano 1000 a.C. David tornou-se o unificador de Israel – levou a cabo

⁸² Cf. “Tribos”, in *Dicionário Cultural da Bíblia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1996, p. 263.

⁸³ A proveniência dos Jebuseus não é clara. É plausível que fossem uma tribo estrangeira (possivelmente de origem hitita) que habitou em Jerusalém até à tomada da cidade por David. Cf. Benjamin Mazar, “The Early Israelite Settlement in the Hill Country”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 241, 1981.

⁸⁴ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 22.

a unificação efetiva das tribos israelitas, combatendo finalmente os filisteus, e assegurou as fronteiras do seu reino através de várias alianças diplomáticas e de campanhas contra os poderes vizinhos. Jerusalém foi declarada a capital do reino.

O reinado de David, e de seu filho, Salomão, foram épocas estáveis e prósperas para a cidade, bem como para Israel. A política de obras públicas adotada pelos monarcas foi acompanhada pelo crescimento espacial da cidade; o projeto que Salomão iniciou, aumentou substancialmente o tamanho de Jerusalém. Uma das suas obras mais aclamadas foi a construção do Templo que levaria o seu nome, no Monte Moriá, como é chamado na Bíblia. Começado a construir no quarto ano do seu reinado, em 962 a.C., este Templo foi um dos pontos mais importantes da cidade, até à sua destruição em 586 a.C., por Nabucodonosor II.

Esta época de prosperidade é de tal importância para a história da cidade, que Frei Pantaleão de Aveiro lhe dedica algumas linhas no seu relato de viagem. O autor reproduz aquilo “que diz o Real Profeta David dizendo, q seus aliceces e fundamentos [de Jerusalém] estão sobre os montes santos”⁸⁵ – como, aliás, se entende pela predestinação do local de que é memória a ordem de sacrifício de Abraão. O viajante moderno deixa ainda entender que, no século XVI, da “cidade de David, não ha ao presente memoria algua, saluo aliceces de edifícios arruinados, & o sancto cenaculo que por milagre quer o senhor Deos sustentar para consolação dos fieis”⁸⁶.

Após a morte de Salomão, o seu reino repartiu-se em dois: Judá, a sul, e Israel, a norte. Apesar de a maioria dos governantes serem descendentes de David, pilhagens e guerras marcaram este período: Shoshenq I, faraó do Egito, manda atacar e saquear a cidade (“No quinto ano do reinado de Roboão, Chichac, rei do Egito, subiu contra Jerusalém. Apossou-se dos tesouros da casa do Senhor e do palácio real; levou tudo” [1Rs 14, 26]), bem como os filisteus e os árabes (“O Senhor excitou contra Jorão o espírito dos filisteus e dos árabes, vizinhos dos etíopes. Atacaram Judá, devastaram-na, pilharam todas as riquezas que estavam no palácio real e levaram os seus filhos com as suas mulheres” [2Cr 21, 16-17]). Além disso, durante os três séculos seguintes a cidade sofreu mudanças dramáticas a nível político e, principalmente, religioso. Salomão tolerava a idolatria lado a lado com a adoração ao deus do Templo, mas ao longo das

⁸⁵ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 50.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 50v.

décadas seguintes assistiu-se a uma aproximação gradual ao monoteísmo em Jerusalém⁸⁷. Para isto contribuiu também a descoberta, durante o governo de Josias (r. c. 640 - c. 609 a.C.) do *Livro da Aliança*, no Monte do Templo: “Ao ouvir as palavras do Livro da Lei do Senhor, o rei rasgou as suas vestes e ordenou [...] «Ide e consultai o Senhor acerca de mim, do povo e de todo o Judá, sobre o conteúdo deste livro, que acaba de ser descoberto. A cólera do Senhor deve ser grande contra nós, porque nossos pais não obedeceram às palavras deste livro, nem puseram em prática o que nele se nos prescreve.” (2Rs 22, 11-14). Josias ordenou, então, a destruição dos altares pagãos e dos locais de idolatria pagã – Jerusalém torna-se assim “the shrine of the one great system of ethical and intellectual monotheism in the ancient world”⁸⁸. Têm início, nesta altura, as peregrinações religiosas a Jerusalém.

A fragilidade política que continuava a fazer-se sentir, levou à conquista de Judá pelo Império Neo-Assírio, na segunda metade do século VIII a.C. Foram as revoltas e rebeliões levadas a cabo pelos israelitas contra as soberanias estrangeiras que, já durante o Império Neo-Babilónico, culminaram na destruição de Jerusalém e do Templo em 586 a.C., com o conseqüente exílio dos seus habitantes para a Babilónia.

Meio século depois, a Babilónia é conquistada pelos Persas e o seu império finda. Jerusalém fica sob a alçada do poder persa. O poder babilónico (e a maioria dos governos da altura) procurava subjugar e pressionar as populações estrangeiras que controlavam, pondo-os em conformidade com as regras centrais do seu governo. Ao invés, em relação ao poder persa, a historiografia tradicional aponta, frequentemente, como marco importante a tolerância religiosa de Ciro, que adotara um comportamento respeitoso perante as crenças, os cultos e a cultura dos povos subjugados. Na verdade, este imperador não era tão tolerante como alguns estudos fazem crer, mas adotara uma ação militar forte conjugada com uma política de concordância com as elites locais, que lhe permitiu adquirir um certo grau de aceitação aos olhos dos povos subjugados. Dessa forma, o imperador proclamara-se, assim, a favor da restauração da comunidade judaica em Jerusalém, sendo que a todos os judeus exilados na Babilónia era permitido retornar

⁸⁷ Yisrael Shalem, “Jerusalem in the First Temple Period”, in *Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City*. Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University, 1997, acedido a 30 de Novembro de 2018, disponível em https://www.biu.ac.il/JS/rennert/history_3.html.

⁸⁸ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 68.

a Judá. Era ainda permitida a reconstrução do Templo que havia sido destruído por Nabucodonosor II.

Apesar das dificuldades de reconstrução de uma cidade com poucos recursos e baixo nível populacional, em 515 a.C., durante o governo de Dário I, o Templo estava completo – reconstruído no mesmo local e com as mesmas dimensões do anterior. Os judeus mantiveram-se leais aos Persas e usufruíram da autonomia religiosa que o seu governo lhes oferecia (538 – 333 a.C.). Este clima de pacifismo que se vivia na cidade foi abalado após a conquista do Império Persa por Alexandre, *o Grande*; Jerusalém, contudo, manteve a sua autonomia religiosa sob o poder macedónio.

Após a morte de Alexandre, *o Grande*, o seu império foi dividido entre os seus generais. Ptolomeu Soter (r. 305 – 285 a.C.), a quem coube o governo do Egito, incorporou também Judá nos seus domínios – e com ela Jerusalém. Os Ptolomeus dominariam Jerusalém até cerca de 198 a.C., quando Antíoco III, rei selêucida, conquistou a região, e fez de Judá um estado vassalo. Segundo Rósenberg, “los judíos abrieron ante Antíoco III las puertas de Jerusalem ayudándole en la conquista de la fortaleza, en la que se hallaba la guarnición ptolomea. Los judíos obtuvieron mayor autonomía.”⁸⁹ Durante este período, a cidade é altamente influenciada pela cultura e costumes helenísticos. Contudo, com a conquista selêucida, polarizaram-se também em Jerusalém as tendências helenizantes e anti-helenizantes. Começam a ser introduzidas na cidade práticas de culto grego a ícones religiosos pagãos, apoiadas pelos decretos e proibições de Antíoco IV, que ordena a profanação do Templo de Jerusalém, instaurando o culto a Zeus. Cresce a insurreição na cidade e, entre 165 a.C. e 169 a.C., conclui-se a expulsão definitiva dos gregos de Jerusalém pelos Asmoneus⁹⁰ – e paulatinamente Judá vai reconquistando o seu território, fortificando a cidade. A dinastia Asmoneia expandiu as suas fronteiras ao longo das décadas e a cidade cresceu fortemente: as muralhas foram reconstruídas e várias obras públicas foram ordenadas. Contudo, os últimos anos de poder asmoneu sobre a cidade ficam marcados por lutas internas; dissidências que dão lugar à intervenção de Pompeio, cônsul romano, que toma a cidade em 63 a.C.,

⁸⁹ Shalom Rósenberg, *Breve Historia de Jerusalem*, Buenos Aires, Congreso Judío Mundial, 1967, p. 8.

⁹⁰ A dinastia asmoneia foi criada após a revolta de judeus macabeus contra o poder selêucida de Antíoco IV, liderada por Matatias em 167 a.C. Segundo a tradição, Matatias era descendente de Hasmon, sacerdote da família Joiarib, originária de Jerusalém. A dinastia finda em c. 63 a.C., quando é derrotada pelo poder romano, que toma a cidade.

convertendo Judá e Jerusalém em tributários romanos. Os asmoneus organizaram várias ondas de resistência, mas os romanos conquistam definitivamente a cidade em 37 a.C. – e Herodes torna-se o seu governador. Sob as suas ordens, Herodes permite a reconstrução e remodelação do Templo, bem como uma política de obras públicas vincada.

É no momento em que se procura reduzir o estatuto e a importância de Jerusalém, de modo a restringir a influência da cidade na revolta judia contra o poder romano que aparece a figura de Jesus, um judeu que desde tenra idade estudara a *Torá* e aprendera os seus ensinamentos. “All that he learned and saw made him one with the people, moved by poverty, angered by repressive Roman authority, contemptuous of priestly Temple administration which he considers was more attentive to ceremonial than religious content. He wandered round the country giving utterance to his views, expressing the ethical values of the Old Testament and the Hebrew prophets in simple language and parables of telling directness”⁹¹. Quando foi em peregrinação a Jerusalém no ano 33, como fazia todos os anos, já era conhecido na cidade – as autoridades viam-no como um rebelde, principalmente por ser aclamado como “Messias” e “filho de Deus”. Para a maioria dos judeus e para a liderança judaica da cidade a ideia de “filho de Deus” era uma blasfêmia. Ademais, o poder romano temia que este homem passasse a ser visto como um “libertador” da repressão estrangeira para com o povo judeu e originasse ondas de rebelião na cidade⁹². Segundo a tradição bíblica, Jesus foi preso e levado “à casa do Sumo Sacerdote Caifás, onde os doutores da Lei e os anciãos do povo se tinham reunido.” (Mt 26, 57) “De manhã cedo, todos os sumos sacerdotes e anciãos do povo se reuniram em conselho contra Jesus, para o matarem” (Mt 27, 1).

Numa atmosfera de rebelião, tensão e conflito contra o poder imperial romano, a morte de Jesus foi pouco notada na comunidade hierosolimita⁹³. Os discípulos que celebravam os seus ensinamentos foram pouco reconhecidos na cidade, encontrando seguidores de Jesus para lá das fronteiras de Judá. A figura de Jesus e a ação dos seus discípulos tornar-se-iam significativas no mundo nos séculos seguintes e os seus

⁹¹ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 113.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Relativo a Jerusalém; natural ou habitante de Jerusalém.

ensinamentos dariam origem a uma das religiões com mais seguidores a nível global: o Cristianismo.

Finalmente, no ano 66, a população de Jerusalém rebelou-se contra o poder imperial romano na cidade – naquela que ficou conhecida como a “Grande Revolta”. As legiões romanas, sob comando de Tito, reconquistaram e destruíram a cidade, no ano 70. O templo foi saqueado e incendiado e os judeus expulsos e impedidos de retornar a Jerusalém.

No século II AD, Adriano começou a reconstrução de Jerusalém como uma cidade pagã, renomeando-a *Élia Capitolina*. Adriano converteu Jerusalém numa moderna cidade helénica, com templos, um teatro, banhos públicos, uma piscina, e dois mercados⁹⁴ – um dos maiores templos da cidade, dedicado a Jupiter Capitolinus, tornou-se mais tarde a igreja do Santo Sepulcro.

Além das alterações arquitetónicas e físicas da cidade, o imperador criou restrições às práticas judaicas, que culminaram numa revolta popular, liderada por Simon Bar Kokhba, que durou três anos (132 – 135). O exército romano ripostou contra esta rebelião matando mais de meio milhão de Judeus e reduzindo a cidade a uma colónia romana de pouca importância – situação que se estenderia pelos 150 anos seguintes⁹⁵.

No início do século IV, o império Romano era ainda pagão. O Cristianismo, contudo, havia ganho importância e o número de seguidores aumentara substancialmente. Constantino, imperador romano, aderiu a esta emergente prática religiosa – em 313, promulgou o Édito de Milão declarando o Cristianismo uma *religio licita* no Império; doze anos depois, e devido às diferenças doutrinárias entre o Cristianismo praticado nas várias latitudes do Império, foi reunido o Concílio de Niceia – que contou com a participação de Macário, bispo de Jerusalém (nesta altura, ainda *Élia Capitolina*). A realidade da delapidada cidade de Jerusalém incentivou a viagem de Helena, mãe de Constantino, aos locais que tinham recebido Jesus nos seus últimos dias de vida terrena. Segundo a tradição, Santa Helena foi a responsável pela identificação dos locais de crucificação e enterro de Jesus, bem como pela descoberta de várias

⁹⁴ Karen Armstrong, *Jerusalém. Uma cidade, três religiões.*, p. 158.

⁹⁵ Yisrael Shalem, “Aelia Capitolina, Jerusalem as a Roman Pagan City”, in *Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City*. Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University, 1997, acedido a 05/12/2018, disponível em https://www.biu.ac.il/JS/rennert/history_5.html.

reíquias associadas à sua morte: “Such discovery and identification started the traditions of the main Christian sites which are followed to this day.”⁹⁶. Além disso, Constantino mandou erigir vários santuários em locais sagrados; em parte para substituir alguns templos pagãos, mas também para realçar a cidade de Jerusalém no contexto religioso.

Com o passar dos anos, a comunidade cristã hierosolimita desenvolveu-se: o crescente número de monges, freiras e peregrinos que chegavam à cidade requeriam a construção de mosteiros, conventos e hospícios. O primeiro testemunho de uma viagem entre a Hispânia e a Terra Santa data precisamente do século IV, deixado por uma mulher, Egéria⁹⁷, provavelmente natural da Galécia (alguns especialistas admitem que poderá ter vivido em *Bracara Augusta*) e que em 383 escreve parte do seu relato a partir do Monte Sinai. Além deste testemunho, Paulo Orósio (n. 385 - m. 420), também natural de *Bracara Augusta*, empreende a sua viagem à Palestina, onde chega em 415, com o objetivo de se encontrar com São Jerónimo; também Idácio⁹⁸, bispo de Chaves, afirma ter visto São Jerónimo aquando da peregrinação que empreendeu com a sua família à Terra Santa. Estes casos, mais flagrantes, de viagens entre o extremo da Península Ibérica e a costa siro-palestinense não fazem mais do que demonstrar o fervor e a vitalidade religiosa/cristã que se fazia sentir nos confins da Europa em tempos tão recuados. Estes contactos valiam e eram importantes a nível cultural e comercial, mas é sem dúvida o campo religioso e a crença que maior interesse despertavam nestas deslocações.

No final do século IV, os judeus ainda enfrentavam a proibição de entrada na cidade, e Jerusalém tornou-se uma cidade exclusivamente cristã – a única no país - ao passo que os centros judaicos se concentravam na Galileia.

A onda de construções religiosas iniciada com Constantino continuou nos séculos V e VI; este aspeto está, aliás, patente na primeira imagem de Jerusalém de que há

⁹⁶ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 146.

⁹⁷ Maria Cristina Martins (trad.), *Peregrinação de Egéria; uma narrativa de viagem aos Lugares Santos*, Uberlândia, EDUFU, 2017.

⁹⁸ Idácio, *Crónica de Idácio: descrição da invasão e conquista da Península Ibérica pelos suevos (Séc. V); versão e anotações de José Cardoso.*, Braga, Universidade do Minho, 1982.

registo, o Mapa de Madaba – datado do século VI, evidencia o número considerável de igrejas e edifícios religiosos da cidade⁹⁹.

Em 614, esta aparente estabilidade foi interrompida quando um exército do Império Persa invadiu a cidade, tomando-a após um cerco de 20 dias. O poder persa teve o apoio dos judeus da Galileia, que poucas décadas antes tinham sido obrigados a aceitar o batismo, pelo imperador bizantino Heráclio, e que queriam ver os bizantinos longe do poder da cidade. Com a tomada de Jerusalém, igrejas foram destruídas, alguns cristãos foram mortos e outros levados em cativeiro para a Pérsia. Mas a ocupação persa foi de pouca dura. Em 629, Heráclio saiu vitorioso de um confronto com Cosroes II e a Palestina voltou para as mãos dos bizantinos; os judeus foram massacrados e expulsos de Jerusalém.

Enquanto Heráclio celebrava a reconquista da cidade, na Arábia, o profeta Maomé encetava a pregação e difusão de novas ideias e revelações que, acreditava, lhe teriam sido transmitidas por Deus. Após a sua morte, a crença nas suas ideias deu origem a uma das religiões mais significativas a nível mundial: o Islamismo.

Após a consolidação do seu poder na Península Arábica, o poder islâmico avançou para Bizâncio e para a Pérsia em 634, e dois anos depois entrou na Palestina. Em 638, por fim, os muçulmanos tomaram Jerusalém – seguiram-se negociações pacíficas entre os poderes muçulmanos e os hierosolimitanos: aos cristãos foi permitida a prossecução da sua própria crença; aos judeus foi-lhes ainda permitido o retorno à cidade.

Esta conquista não ditou, portanto, a destruição da cidade, uma vez que o Islão reconhecia a santidade de Jerusalém – que segundo a sua tradição é o local onde Maomé ascendeu ao paraíso, após a sua viagem noturna entre Meca e Jerusalém¹⁰⁰: “Glorioso é Aquele que pela noite tomou o Seu servo da Mesquita Sagrada [em Meca] para a Mesquita Distante [em Jerusalém] cujos arredores Nós temos abençoado [...]” (Alcorão, Surata 17, 2). Cerca de 60 anos após a conquista da cidade pelos muçulmanos, foi construída a Cúpula da Rocha, uma estrutura que conserva e contém a pedra sobre a qual se acredita que Maomé ascendeu aos céus.

⁹⁹ Cf. Anexos 4 e 5.

¹⁰⁰ "Night Journey" in *The Oxford Dictionary of Islam - Oxford Islamic Studies Online*, acedido a 11/12/2018, disponível em <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1752#>.

O primeiro século de domínio muçulmano em Jerusalém, sob o poder da dinastia Omíada (g. 661-750), ficou marcado pelo desenvolvimento da cidade¹⁰¹, numa altura em que o Islamismo ganhava um novo fôlego e o Califado Omíada estendia o seu poder até à região mais ocidental da Europa, a Península Ibérica – provavelmente numa estratégia necessária à manutenção da África Setentrional¹⁰². Em 711, o governador de Tânger atravessa Gibraltar e derrota o exército visigodo em batalha, acontecimento que iria determinar e delimitar o futuro da Península nos próximos oito séculos.

Quando em 747 Jerusalém foi atingida por um sismo, vários dos mais importantes edifícios da cidade foram destruídos. Três anos depois a dinastia Omíada caía nas mãos dos exércitos Abássidas (g. 750 – 969), que pouco fizeram para reconstruir a cidade após o desastre natural que a atingiu; além disso, nos 117 anos em que a cidade esteve sob controlo abássida, muito poucos foram os califas que a visitaram, demonstrando o pouco interesse que esta distante Jerusalém tinha para o poder central abássida, com sede em Bagdad. Enquanto Jerusalém era ignorada pelos poderes orientais, o Ocidente aumentava o seu interesse pela cidade: Carlos Magno enviou uma delegação ao califa abássida Harun El Rashid e a Jerusalém na tentativa de obter um estatuto especial para os Latinos na cidade, além de ter permitido a construção de vários mosteiros, um hospício, um mercado e uma biblioteca no local.

Durante os dois séculos que se seguiram a regra foi a instabilidade política: o governo da cidade esteve nas mãos dos islamitas Tulúnidas e dos Fatímidas, bem como dos Turcos Seljúcidas. As planícies da Palestina serviram como campo de batalha inúmeras vezes, para lutas entre rivais muçulmanos – “y cuando éstas logren aquietarse, otras se sucederán. Las espadas vienen esta vez de la lejana Europa, y marchan bajo la señal de la Cruz, com la idea de reconquistar el Santo Sepulcro.”¹⁰³

No século XI, a autoridade papal apresentava-se débil e enfraquecida em todo o Ocidente - situação que urgia a uma resolução rápida e eficaz. O Concílio de Clermont, inaugurado pelo Papa Urbano II em novembro de 1095, veio trazer um novo ânimo à

¹⁰¹ Yisrael Shalem, “The Early Arab Period (638 - 1099)”, in *Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City*. Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University, 1997, acedido a 11/12/2018, disponível em https://www.biu.ac.il/JS/rennert/history_8.html.

¹⁰² Hugh Kennedy, *Os muçulmanos na Península Ibérica. História política do al-Andalus.*, Publicações Europa-América, 1999, p. 21.

¹⁰³ Shalom Rósenberg, *Breve Historia de Jerusalem*, p. 15.

causa cristã quando promoveu a conquista da cidade de Jerusalém aos Turcos Seljúcidas¹⁰⁴. Esta ideia de Cruzada é logo abraçada por religiosos e eclesiásticos, entre os quais se salienta o nome de Pedro de Amiens, mas também por nobres laicos como Godofredo de Bulhão, que se destacaram na conquista da cidade santa em 1099. Laicos e religiosos juntam-se, assim, com um objetivo único: a defesa da Cristandade contra o “infiel”. Sobre a tomada de Jerusalém pelos Cruzados, os cronistas medievais descrevem a violência e o massacre com que sucedeu. Raimundo de Aguilers afirma “Some of our men [...] cut off the heads of their enemies; others shot them with arrows, so that they fell from the towers; others tortured them longer by casting them into the flames... In the Temple and porch of Solomon, men rode in blood up to their knees and bridle reins”¹⁰⁵ e Guilherme de Tiro, escreve ainda que “Still more dreadful was it to gaze upon the victors themselves dripping with blood from head to foot, an ominous sight which brought terror to all who met them”¹⁰⁶. A maioria dos judeus e muçulmanos habitantes na cidade foram torturados e mortos, e os sobreviventes, vendidos como escravos.

Godofredo de Bulhão foi escolhido como Protetor do Santo Sepulcro e a cidade sofreu grandes transformações, nomeadamente em termos populacionais, económicos e políticos. Jerusalém foi, então, reconhecida como capital do país. Nesta altura, a importância de Jerusalém como centro de peregrinação para o mundo cristão aumentou substancialmente, levando à construção de novas igrejas e edifícios religiosos, principalmente em locais que estavam ligados a acontecimentos do Novo Testamento ou associados à vida de figuras das Sagradas Escrituras – a *Via Dolorosa* data deste período. O mais significativo destes edifícios, a nível religioso, é a Igreja do Santo Sepulcro, terminada em 1149, a partir das ruínas de edifícios bizantinos, e que ainda hoje se conserva.

Um importante traço da organização social e política na Jerusalém dos Cruzados, estava a cabo das ordens militares – os Hospitalários, os Templários ou a Ordem de São Lázaro eram as mais significativas. Estas ordens, além de um papel crucial na manutenção de Jerusalém em poder da Cristandade, ganharam importância no cuidado

¹⁰⁴ No ano de 969, os Fatímidas invadem as regiões do Egito e da Palestina, afastando os Turcos Seljúcidas do poder, em Jerusalém. Esta soberania só viria a terminar com as invasões de Cruzados, em 1099.

¹⁰⁵ Jill N. Claster, *Sacred violence: the European crusades to the Middle East, 1095-1396*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 87.

¹⁰⁶ *Ibid.*

aos peregrinos à Terra Santa. Após a conquista de Jerusalém pela Cristandade, a luta contra os inimigos da fé cristã não esmoreceu; pelo contrário, muitos fiéis eram estimulados a realizar a peregrinação à Terra Santa como forma de fortalecerem a sua fé em Cristo e ganharem indulgências. As ordens faziam, dessa forma, parte de um projeto que visaria revigorar os ensinamentos e a palavra de Deus, que este operou na *terra dos homens* através de Cristo, seu filho. Diz Paula Pinto Costa que “parecia (...) estar latente uma coexistência entre a cura do espírito e o mal do corpo dos peregrinos”¹⁰⁷, tais eram as precárias condições de higiene e dieta alimentar que os viajantes enfrentariam, bem como a dificuldade no alojamento e descanso. A criação destas Ordens veio, por isso, facilitar e apoiar as viagens de europeus até aos locais santos, bem como trazer um novo fôlego à Igreja Católica e à sua atuação no Ocidente.

O próprio conde D. Henrique parece ter empreendido uma viagem à Palestina, por volta de 1103 ou 1104, talvez integrado numa cruzada, ou num grupo particular de peregrinação¹⁰⁸. Esta viagem aparenta ter sido a primeira que partiu do Condado Português até Jerusalém, servindo como prelúdio a outras peregrinações de contemporâneos que saíram do (eminente) território português. Em 1104, D. Maurício Burdino, bispo de Coimbra e o arcediogo D. Telo, empreendem a sua viagem à Terra Santa, que teve a duração de três anos. O sucessor de D. Maurício, D. Gonçalo foi também em peregrinação a Jerusalém, passando por Roma e Constantinopla, de onde trouxe algumas relíquias sagradas¹⁰⁹.

Também o primeiro monarca português “aos Cavalleiros Templarios, e do Hospital de Jerusalem deu largas rendas”¹¹⁰, como forma de apoiar as suas demandas – de notar que esta Ordem Militar teve um papel crucial na manutenção do reino nos primeiros anos da sua existência, tanto que “Depois que El-Rei D. Afonso VI casou sua filha com o Conde D. Henrique, sempre (os Templários) foram em sua ajuda, os quaes

¹⁰⁷ Paula Pinto Costa, *A Ordem Militar do Hospital em Portugal: Dos Finais da Idade Média à Modernidade*, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, p. 52.

¹⁰⁸ José Marques, “Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa”, in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade do Porto., Porto, s/d, p. 112.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. I, Lisboa Occidental, Joseph Antonio da Sylva, 1735, p. 55.

nunca desampararam depois de sua morte o Rei D. Affonso, seu Primogénito...”¹¹¹ ; o reino português está, deste modo, e desde a sua génese, em contacto com a Terra Santa, não apenas no sentido estritamente religioso/peregrino, mas relacionando-se também no aspeto político-militar.

O poder cristão sobre Jerusalém foi interrompido entre 1187 e 1229, com a conquista operada pelo exército de Saladino, sultão da Dinastia Aiúbida, a qual controlou a cidade durante quatro décadas. Após três tentativas fracassadas de restaurar o poder sobre a cidade nas mãos da Cristandade, em 1128, no âmbito da sexta Cruzada, os exércitos europeus recuperaram o poder sobre Jerusalém, recorrendo ao poder e manobras diplomáticas do Imperador Frederico II, do Sacro Império Romano-Germânico, e sem violência de maior.

Mas a permanência do poder ocidental na cidade viria a ser pouco duradoura. Em 1244, os Cruzados foram expulsos de Jerusalém pelas tropas aiúbidas e, menos de uma década depois, a cidade havia sido entregue aos Mamelucos. Os sultões mamelucos governaram a região durante 267 anos, entre 1250 e 1517. Durante este extenso governo, o estatuto político da cidade decaiu rapidamente – Jerusalém havia sido a capital do reino sob o controlo dos Cruzados, ao passo que sob o poder Mameluco, ficou sujeita a Damasco (capital regional) e ao Cairo (capital imperial), onde se encontrava estabelecido o poder político efetivo. O estatuto político da cidade refletia-se na inexistência de uma muralha: a muralha anterior havia sido destruída em 1219 pelo então governante aiúbida de Damasco e só foi reconstruída por Solimão, *o Magnífico*, em meados do século XVI, entre 1535 e 1538. Aparentemente, o poder mameluco não achou necessária a reconstrução da muralha, provavelmente numa decisão que refletiria a realidade político-militar da altura: as ameaças militares far-se-iam todas longe de Jerusalém. Apesar disto, o prestígio religioso da cidade não esmoreceu e uma vaga de construção de edifícios religiosos islâmicos estendeu-se pela cidade – várias academias religiosas, mosteiros e hospícios foram construídos nesta altura. A comunidade judaica também se restabeleceu na cidade durante o governo mameluco, atingindo um número substancial; as viagens de peregrinação de judeus a Jerusalém

¹¹¹ Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, vol. 2, Lisboa, A. J. Fernandes Lopes, 1865, p. 232.

aumentaram. Por volta do ano 1260, “Jerusalem was almost entirely Moslem; only minimal numbers of Christians remained in the city. But their numbers slowly increased, enjoying the favour of the influential Christian countries.”¹¹²

A passagem do controlo de Jerusalém para mãos muçulmanas não pôs fim às peregrinações e viagens entre Portugal (/Europa) e a Terra Santa. No tempo do reinado de D. Afonso III, há registo de uma peregrinação levada a cabo por Gonçalo Mendes de Sousa (filho de Mem Garcia de Sousa, nobre, militar e rico-homem do reino durante os governos de D. Sancho II e de D. Afonso III), “que foy além-mar, isto he a Jerusalém, a fazer penitencia, por se ter deshonestado com sua irmãa”¹¹³ – existindo a visão de que a visita à Terra Santa permitia a remissão dos pecados de forma mais imediata. Isto numa altura em que D. Afonso III “se achava na resolução de passar à Conquista da Terra Santa”¹¹⁴ e, desta forma, auxiliar na Cruzada contra o Islão, e em que ao Infante D. Fernando, senhor de Serpa, são concedidas pelo Papa Gregório IX “as Indulgencias dos que passavam à Terra Santa”, pois “muito se devia empenhar o Infante na guerra dos mouros”¹¹⁵.

Já no século XIV, os destinos europeus sofrem uma reviravolta. Entre 1313 e 1317 teve início a chamada “Grande Fome Europeia”, com a diminuição das colheitas e a falta de condições higiénicas a contribuírem para a debilidade dos organismos. No rescaldo destes acontecimentos, a Peste Negra alastra desde o Extremo Oriente até à Europa Ocidental, matando cerca de um terço da população europeia. A Palestina não escapa à onda de desastres naturais e epidémicos que atingiram grande parte do mundo conhecido da altura, registando fomes, secas, terramotos e pestes que assolaram o território palestiniano e, eventualmente, causaram danos também em Jerusalém. Esta depressão estrutural que se fazia sentir, exacerbou os comportamentos religiosos e a crença numa força superior, que castigava e punia os infiéis e os pecadores, mas que protegeria os crentes. Desta feita, as peregrinações não findam. D. Afonso, Conde de Barcelos (filho bastardo de D. João I) e o Infante D. Pedro, 1º Duque de Coimbra (filho de D. João I) planearam ambas viagens à Terra Santa, o primeiro porque “devia de ser

¹¹² Dan Bahat, *Carta's historical atlas of Jerusalem*, Carta, Jerusalém, 1986, p. 63.

¹¹³ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. XII, parte I, Lisboa, Regia Officina Sylviana, 1747, p. 245.

¹¹⁴ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. I, p. 159.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

devoção de visitar os Lugares Santos, se he, que não se serviu deste pretexto para fazer hum gyro por Europa, vendo as Cortes de todos os Príncipes”¹¹⁶. Já no caso de D. Pedro, “lograva Portugal da paz, que conseguira pelas suas vitórias, mas o Infante, a quem o espirito elevava às ideias da imortalidade de seu nome, não querendo passar o tempo em ocio cortezão, determinou fazer uma jornada a Terra Santa, para que conseguindo adorar os lugares da nossa Redempção, visse tambem e observasse as terras, e Cortes de alguns Príncipes”¹¹⁷. Também o seu sobrinho, D. Afonso V, “vendo-se tão combatido da adversidade da fortuna [...] nesta consternação, oprimido do mesmo decóro da sua pessoa, entrou na resolução de deixar o Mundo, e passar a Jerusalém desconhecido”¹¹⁸. Aparentemente, apenas a viagem do Conde de Barcelos se realizou, contudo, estes exemplos, demonstram o ambiente que se vivia em Portugal em meados do século XV – uma religiosidade e crença profundas partilhadas tanto pelo povo, como pelas grandes famílias nobres, mas ao mesmo tempo um grande sentido de curiosidade pelas outras cortes europeias e extra-europeias, por Jerusalém como a terra pisada pelo *Salvador* – e pelo não ordinário, no geral. Sentimentos, aliás, estimulados e exacerbados pelos Descobrimentos portugueses que traziam a Portugal relatos “em primeira mão” do Oriente: o exótico, o diferente, o “fantástico” que eram as culturas tão apartadas da europeia. Além disso, entre os séculos XIV e XVI, eclode a *Devotio Moderna*, um movimento europeu de reforma espiritual e religiosa, que pretendia uma alteração dos valores no seio da Igreja Católica, advogando a humildade, a pobreza e a obediência – desta forma, afirma-se uma espiritualidade mais afetiva, conferindo uma maior importância à vivência pessoal da religião¹¹⁹ e que, portanto, conferia um significado profundo à peregrinação, especialmente aquela despojada de conforto e comodidades, ao local onde Jesus teria padecido.

¹¹⁶ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. V, Lisboa, Regia Officina Sylviana, 1738, p. 15; António Caetano de Sousa, *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1744, pp. 458–460.

¹¹⁷ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. II, Lisboa Occidental, Joseph Antonio da Sylva, 1736, p. 72.

¹¹⁸ António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, vol. X, Lisboa, Regia Officina Sylviana, 1743, p. 11.

¹¹⁹ Cf. Paula Almeida Mendes, “Peregrinações e lugares sagrados à luz de fontes portuguesas (séculos XVI-XVIII)”, *Literatura, Viagens e Turismo Cultural no Brasil, em França e em Portugal*, 2017, p. 176.

Outros viajantes há, que efetivaram as suas viagens à Terra Santa, como Frei Paulo de Santa Maria, da Província da Arrábida¹²⁰ ou Frei António, eremita da Serra de Ossa, que “passou de Portugal a Hierusalem, com licença de seus maiores”¹²¹, foi degolado por salteadores na viagem de regresso à pátria, mas sobreviveu - um milagre atribuído à Virgem. Relativamente a estas duas viagens ignoram-se as suas cronologias. Também leigos, como D. Afonso, 4º conde de Ourém (n. 1400 – m. 1460), enviado com D. Antão Martinz ao Concílio de Basileia, “Concluido [a sua missão n]o Concilio se foi o Conde a Hierusalem”¹²², viagem que empreendeu entre 1536 e 1538¹²³.

Importa referir que estes viajantes à Terra Santa não eram apenas homens. As circunstâncias de vida criavam diferentes oportunidades entre géneros, no que concerne à realização destas viagens. É certo que a quase totalidade dos viajantes eram do sexo masculino, mas não deixa de haver registos de mulheres que fizeram peregrinações semelhantes. Refira-se Mécia Pimenta (m. 1562 ou 1563), uma mulher portuguesa que viveu largos anos nas áreas do Próximo e Médio Oriente, fez a peregrinação a Jerusalém em três momentos distintos, e de quem Frei Pantaleão faz referência no seu *Itinerário*: “Micia Pimenta, cuido que natural de vila viçosa¹²⁴, da qual faço esta memoria por muytas boas obras, que fez em terra sancta, antes que eu la estivesse (...) Esta molher morara na sancta cidade oito ou noue annos, com outras molheres virtuosas, & deuotas que destas partes occidentaes forão ao mesmo fim”¹²⁵. Jorge Cardoso continua: “Terceira vez tornou a India a nossa devota peregrina, mas como já gastada da idade, & das forças, & do muito trabalho que cosigo trazem tam largas peregrinações, consumido o vigor, & carregada de annos em tam louuauéis passos gastados, vindo por terra em Alepo foi salteada de morte; onde rodeada de muitos Christãos Armenios, que naquella ditosa hora lhe fazião companhia (...) os quaes

¹²⁰ Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas*, vol. I, Lisboa, Officina Crasbeekiana, 1652, p. 137.

¹²¹ Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas*, vol. III, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeek de Melo, 1666, p. 651.

¹²² Jorge Cardoso, *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, vol. II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d’Oliveira, 1657, p. 116.

¹²³ Alexandra Leal Barradas, “D. Afonso, 4º Conde de Ourém: viagens, cultura visual e formação de um gosto”, *Medievalista on-line*, IEM - Instituto de Estudos Medievais, n. 2, 2016.

¹²⁴ Em *Agiólogio Lusitano* (...), Tomo I, p. 18, Jorge Cardoso dá como errónea a informação de que Mécia Pimenta seja natural de Vila Viçosa, mas identifica-a como natural de Alverca.

¹²⁵ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 106.

lhe derão sepultura com grande honra, & veneração”¹²⁶. Privou com Mécia “huã nobre Portuguesa chamada a Senhora Maria, natural de Coimbra, que depois de residir alguns annos naquella sancta cidade [Jerusalém], em companhia de outras pias & deuotas mulheres (...) se embarcou para Italia, em companhia da serua de Deos Mecia Pimenta onde se despediram com grandes saudades, partindo esta para o Oriente, & aquella para Padua”¹²⁷. O *Agiologio Lusitano* dá conta de mais três mulheres portuguesas em Jerusalém: Margarida Fernandes (m. 1540)¹²⁸, Anna Manoel da Conceição (que recebeu licença do Papa para visitar a Terra Santa em 1625)¹²⁹ e Maria do Casal (que empreendeu as suas peregrinações em c. 1560)¹³⁰. Entre todas, o ponto comum é a religiosidade vincada, deixando a nação e a família para empreenderem uma viagem desta dimensão, numa altura em que os perigos que se interpunham aos viajantes eram muito grandes.

Após mais de dois séculos de governo mameluco, registaram-se períodos de interesse ativo em Jerusalém e nos seus habitantes, aos quais se seguiram longos períodos de indiferença e de negligência, que estagnaram a cidade, conservando o poder de atração de Jerusalém apenas para os peregrinos cristãos e judeus¹³¹.

É precisamente nos últimos anos de governo mameluco que Frei António de Lisboa empreende a sua viagem aos locais santos, saindo de Tomar, Portugal, a 8 de fevereiro de 1507. Regista o primeiro vislumbre que tem de Jerusalém, porque “la sancta cibdad de Jherusalem parece ella e todo su circuito la cosa mas triste del mundo las casas son todas labradas casi de piedras negras a manera de quemadas [...]. Mucha razón es, por cierto, que todo parezca triste e sin consolacion donde el alegria del cielo

¹²⁶ Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas*, vol. I, pp. 12–13.

¹²⁷ Jorge Cardoso, *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, vol. II, p. 310.

¹²⁸ Cf. Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas*, vol. I, pp. 159–160; João Bautista de Castro, *Mappa de Portugal*, vol. 3, Offic. de Miguel Manescal da Costa, 1747, p. 296.

¹²⁹ Cf. Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas*, vol. III, p. 447.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 880. Sobre Maria do Casal desconhecem-se as datas de nascimento ou morte; em *Agiologio Lusitano* afirma-se apenas que, durante a segunda peregrinação que fez a Jerusalém, encontrou nessa cidade o seu irmão D. Frei Gaspar do Casal, bispo de Leiria quando este voltava do Concílio de Trento, onde esteve entre 1562 e 1563. Admita-se, portanto, que pelo menos nos inícios da década de 1560, Maria do Casal se encontrava em Jerusalém.

¹³¹ Teddy Kollek e Moshe Pearlman, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries.*, p. 196.

e de la tierra fué tan desconsolado e mal tratado. [...] es muy poco lo que agora está poblado en comparicion de lo despoblado”¹³².

Como se entende por este relato, é ainda sob o ambiente de devastação que se seguiu aos desastres naturais e epidémicos que assolaram Jerusalém, que os turcos Otomanos tomam a cidade, em 1516. Nas primeiras décadas de governo, o poder otomano procurou desenvolver e revitalizar a cidade: as muralhas foram reconstruídas, o exterior da Cúpula da Rocha foi renovado e o sistema de água da cidade foi reparado. Contudo, depressa a negligência e a corrupção atingiram a cidade. A partir do século XVII inicia-se um período de decadência social e económica; o poder central do império revelou-se fraco e ineficiente e os governadores locais assumiram, frequentemente, as rédeas do poder autónomo. A segurança no país deteriorou-se: saqueadores atacavam viajantes e peregrinos nas estradas, e a população acabou por diminuir. Os não-muçulmanos viviam sobre grandes restrições e estavam sujeitos a taxas especiais que eram pagas aos turcos e às autoridades muçulmanas¹³³.

O próprio Frei Pantaleão de Aveiro escreve sobre a convivência entre os habitantes de Jerusalém com diferentes credos religiosos, sendo que “morão nela Turcos, Mouros, Iudeus & Christãos de muytas nações. Os Turcos são os menos, porém são senhores absolutos do que querem, sem auer quem lhe possa hir a mão. Os Iudeus não chegam ordinariamente a seiscentos [...] [e] não têm fazendas na terra [...]. Os Christãos podem ser tê dous mil [...]: os mais saõ Mouros dos que possuíam a terra quando era do Soldão, & no tempo que lha tomou o Turco, se ficarão nella como antes. Os Turcos e Mouros têm entre si mortal odio, & vivem hus com os outros por arte e manha. Os Iudeus são de todos maltratados & pior vistos. Os Christãos pola misericórdia do senhor Deos são de todos bem vistos & bem tratados, & vivem na terra mays afazendados que os Mouros”¹³⁴.

Os viajantes portugueses, cujos relatos são analisados neste trabalho, não deixam de parte o aspeto sombrio e desolado que a cidade parece ter ao longe e após o primeiro vislumbre que têm dela. Francisco Guerreiro (que chega à cidade em 1588),

¹³² Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente* (1507), pp. 71–72.

¹³³ David Eisenstadt, “The Dawn of Modernity - The Beginnings of the New City”, in *Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City*. Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University, 1997, acedido a 15/12/2018, disponível em https://www.biu.ac.il/JS/rennert/history_11.html.

¹³⁴ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 51.

estima o número de habitantes da cidade em 4 000 pessoas, “ainda que em outro tempo foy das grandes do Mundo, como se vê das ruínas, que há por aquelles outeiros, de que está rodeada”¹³⁵. Jerónimo Calvo (que empreende a sua viagem entre 1614 e 1617) vai mais longe e, relativamente ao aspeto da cidade atual, “cobrindo-se de pedras, silvados e brenhas”, relaciona-o com “o que profetizou o Sancto Propheta Jeremias: «Jerusalém, Jerusalém, que apedrejas e matas os Prophetas que te são mandados de Deus, a tua casa será destruída e deserta» [Mt 23, 37-38; Lc 13, 34-35], como em efeito ao prezente se vee”¹³⁶. A profecia de Jeremias, relatada nos evangelhos de Mateus e Lucas, referir-se-ia à destruição da cidade de Jerusalém por Nabucodonosor II, rei da Babilónia, em 586 a.C., e não à conjuntura da cidade no século XVII, contudo é provável que Calvo esteja aqui a fazer uma analogia entre as duas situações. No século VI a.C., Jerusalém foi destruída porque os seus habitantes praticavam a idolatria, em vez da adoração ao *Deus único*; dois milénios depois, Deus parecia castigar de novo a cidade, desta vez porque Jerusalém se encontrava nas mãos dos Turcos Otomanos, que professavam ao Islamismo. Apesar desta decadência, Frei Pantaleão afirma que “os muros q [Jerusalém] agora tem, são muy inteiros & be acabados, dize q os mandou fazer, o grão-Turco Solimão depoy que tomou a terra ao Soldão do Egypto, auendo muytos annos q a possuía.”¹³⁷.

Apesar disso, a situação em que a cidade se encontrava não fazia esmorecer os espíritos dos peregrinos que se aproximavam da cidade. Frei Pantaleão afirma que quando “demos cõ a vista na sancta cidade de Hierusalem não sem muytas lagrimas de nossos olhos, porq o seu aspectu té tanta eficácia, q subitamete moue a todo coração de pessoas Christãa se he olhada cõ consideração do q nella obrou o filho do eterno Deos.”¹³⁸ Já Francisco Guerreiro descreve a chegada a Jerusalém com tamanha “alegria, e tão extraordinário o contentamento, que todos os Peregrinos Latinos e Gregos nos apeámos, beijando muitas vezes a terra, dando muitas graças e louvores a Deos, e enviando-lhe milhares de lágrimas, e suspiros devotíssimos, dizendo cada um sua

¹³⁵ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 24.

¹³⁶ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, Lisboa - Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1997, p. 97.

¹³⁷ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 50v.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 48.

devoção à Santa Cidade, e repetindo muitas vezes: *Urbs beata Hierusalem*”¹³⁹. Frei António de Lisboa sentiu como “todos los otros peregrinos que alli yuamos lo sintieron, e creo que ansi lo sienten e gustan todos los que llegan a este sancto lugar [...] e es que luego viendo aquella sancta cibdad rescibe hombre en su coraçon una tan gran conpuncion e devocion que yo no lo sabria dezir”¹⁴⁰; Frei Albergaria conta que ao chegar “aquella taõ Santa cidade do altissimo Hyerusalem !! [se puseram] [...] deytados em terra, choros, suspiros, e lagrimas com muyto bater nos peytos era nosso mantimento. [...]” e continua o seu relato com uma frase que, certamente, espelha aquilo que todos sentiram ao chegar a Jerusalém: “bem podemos aly sofrer a morte mas deixar de yr adiante não”¹⁴¹.

Considerando os relatos destes homens, a citação que compõe o título deste trabalho não foi escolhida aleatoriamente. Além de esta ser uma frase da Bíblia, como já foi dito anteriormente, inclui-se num episódio em que Deus se dirige a Moisés: “Tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Act 7, 33). Esta frase foi selecionada exatamente por espelhar o sentimento dos peregrinos ao chegarem a Jerusalém: o sentimento de estarem num local que teria sido abençoado por Deus e, de tal forma preeminente, que foi escolhido para a ressurreição de Jesus. Uma cidade, portanto, plena de simbolismo.

Este texto, em jeito de introdução à história de Jerusalém e às suas ligações à Península Ibérica e a Portugal ao longo do tempo, tornar-se-á preponderante para a compreensão deste trabalho. Além de se pretender aqui elucidar o leitor relativamente à conceção e à mentalidade dos portugueses modernos em relação à Terra Santa, esta introdução pretende igualmente ser uma explicação da grande diversidade cultural e religiosa – com a presença de judeus, muçulmanos e cristãos “de várias raças” – com que os viajantes portugueses se depararam ao chegar a esta cidade, assunto que é abordado nos seus textos inúmeras vezes.

¹³⁹ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 12.

¹⁴⁰ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 97.

¹⁴¹ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, pp. 146–147.

PARTE II

Apesar de peregrinos e viajantes europeus terem passado pelas terras do Próximo Oriente desde tempos recuados, e mais insistentemente a partir da Idade Moderna, a verdade é que foi apenas no século XIX que as investigações arqueológicas, geográficas e históricas tiveram início, trazendo uma nova perspectiva ao estudo destas regiões e ao estudo da Bíblia, diferente daquela que provinha das tradições eclesiásticas, e a que o mundo moderno estava votado. O mundo bíblico começou então a ser analisado através de uma perspectiva mais alargada, à medida que se iam descoberto ruínas e locais mencionados na Bíblia. Estes estudos permitiram uma maior compreensão deste Livro e do seu significado.

Esta perspectiva alargada, não a possuíam os homens dos séculos XVI e XVII, pelo que as suas considerações eram feitas a partir dos usos eclesiásticos do Livro e sem um método de estudo rigoroso – estes homens eram muito pouco imparciais no que toca à religião, não fossem eles atores de uma viagem cujo objetivo principal era a visita aos locais santos cristãos e a salvação da alma.

Optámos por estruturar as referências que estes viajantes fizeram da Antiguidade em grupos distintos (personagens, geografia e cidades, e monumentos/lugares da Cidade Santa), que nos permitissem sistematizar de forma organizada toda a informação recolhida.

2.1. DOS HOMENS: REFERÊNCIAS A EPISÓDIOS E PERSONAGENS BÍBLICAS E HISTÓRICAS

A primeira referência que importa destacar prende-se com a abordagem a Adão e Eva e à criação da humanidade. Frei Pantaleão de Aveiro, Jerónimo Calvo e António Soares de Albergaria referem este assunto, e as informações que apresentam são coerentes entre si.

Segundo Frei Pantaleão de Aveiro, “Quasi hum tiro darco da sepultura dos sanctos patriarchas para o Ponente, nos mostram o Campo Damasceno no qual affirmão, que foy criado nosso padre Adam pello senhor Deos, a sua imagem & semelhança do limo da terra, & a huma parte deste câpo está huma coua, da qual tiram terra, que dizem ser

da mesma, de que foy criado Adam, affirmãdo aproueitar para muitas cousas: a qual he de cor encarnada a modo de barro, branda & apegadiça & tratase como cera”¹⁴². Calvo diz apenas que “da Terra do Campo Damasceno que está daly a oito léguas junto a Hebron, onde dizem que foi o Paraíso Terreal, e onde Deus formou nossos primeiros pais Adão e Eva, e onde estão as sepulturas de Abrahão, Isac, Jacob”¹⁴³. Já Frei Soares de Albergaria concorda que “Deus eterno formou o primeyro homem em o compo damaçeno e o pos depois no parayso terreal. Mas streytando a maõ dereyta veraõ Ebron onde Elle, e todos los mays // Patriarchas jazem enterradas”¹⁴⁴.

De forma geral, o que os três afirmam é que, próximo às sepulturas dos Patriarcas Abraão, Isac e Jacob, em Hebron, está o Campo Damasceno, de onde Deus tirou a terra para criar o primeiro homem, Adão. Esta parece ser uma informação bastante difundida entre os viajantes que passam junto a Hebron, e uma das mais significativas, tendo em conta o assunto com que se lida: a criação da humanidade. É interessante notar que a única informação transmitida pela Bíblia em relação a este tema, está no Livro do Génesis: “o SENHOR Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo. Depois, o SENHOR Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado” (Gn 2, 7-8). As Sagradas Escrituras nada referem, portanto, sobre um local exato, nem sequer uma região, em que tenha sido obrada a criação do Homem; ao invés usam uma expressão vaga, o “Oriente”.

É possível, então, que estas noções transmitidas pelos viajantes sejam apropriações feitas a partir de estórias e tradições dos povos locais. Pedro Marques considera mesmo a possibilidade de esta tradição ter tido o objetivo específico de enobrecer as características da terra¹⁴⁵. Por outro lado, o autor aponta também que quem iniciou a história do campo Damasceno poderá ter sido alguém que soubesse que as origens de Hebron são antigas. Segundo o Livro dos Números (Nm 13,22), Hebron teria sido fundada sete anos antes da cidade de Tânis, no Egito, o que teria ocorrido

¹⁴² Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 170/171.

¹⁴³ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 110.

¹⁴⁴ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 135.

¹⁴⁵ Pedro Marques, “Tradições locais e recepção bíblica na Literatura Portuguesa de viagens do século XVI”, *CADMO. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, n. 23, 2013, p. 67.

por volta de 1720 a.C. – uma época próxima àquela em que os patriarcas teriam vivido. Além disso, há também dados arqueológicos que corroboram que os primeiros níveis de ocupação desta cidade remontam a 2000-1550 a.C.¹⁴⁶.

Neste seguimento, Frei Pantaleão apresenta a alusão a uma gruta, em Hebron, na qual se diz que estiveram Adão e Eva a fazer penitência pelos seus pecados: nessa gruta encontravam-se duas pedras em forma de leito, onde Adão e Eva teriam dormido, bem como uma fonte de onde beberiam. Mas o frade é mais cauteloso quanto a esta asserção: não tem a certeza das informações aqui apresentadas, uma vez que tal não é referido na Bíblia e ele não tem provas irrefutáveis disso; mas uma vez que acreditar “não repugna a nossa sancta fé catholica”¹⁴⁷ escreve o que viu e deixa ao critério de cada leitor acreditar ou não nesta estória. Estamos, portanto, perante uma atitude de neutralidade do frade português.

Sobre estas passagens pode ainda analisar-se a relação Deus-homem, e a semelhança que se encontra entre este Livro da Bíblia e alguns relatos mitológicos das civilizações pré-clássicas, que têm uma construção idêntica. Falo aqui de textos como a *Epopéia de Gilgamesh*, em que o homem é criado a partir do barro: “Aruru washed her hands, pinched off a piece of clay, /cast it out into open country. /She created a [primitive man] (...)”¹⁴⁸, *Enūma Eliš* ou *Atrahasis*¹⁴⁹ em que os elementos criadores são o barro e o sangue dos deuses. No Génesis, o sangue dos deuses é substituído pelo “sopro da vida”, que surge também em representações egípcias desde o Império Antigo, simbolizado pelo *Ankh* (que pretendia representar precisamente a palavra ou a noção de “vida”); a iconografia mostra diversas divindades a concederem o *Ankh* ao soberano, outras vezes este símbolo aparece representado próximo ao nariz do rei, para que possa inspirar o “sopro da vida”¹⁵⁰.

A mesma apropriação de um local concreto acontece também em relação à localização do Paraíso Terreal, que nunca foi uma questão menor e, aliás, suscitou diversas viagens e procuras. Segundo o Livro do Génesis, há um rio que nasce no Jardim

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 170v.

¹⁴⁸ Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia - Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 52–53.

¹⁴⁹ Sobre estas duas obras cf. Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia - Creation, the Flood, Gilgamesh and others*.

¹⁵⁰ Luís Manuel de Araújo (dir.), “Ankh”, in *Dicionário do Antigo Egito*, Lisboa, Caminho, 2001.

do Éden, que se divide em outros quatro rios: o Tigre, o Eufrates, o Pichon e o Guion (Gn 2, 10-14). Para Santo Agostinho (n. 354 – m. 430), a localização destes rios não constituía um problema: “por que deveria eu esforçar-me ainda mais por confirmar que são verdadeiros rios e não expressões figuradas (...) [se] são bastante conhecidos nos países onde correm e conhecidos de quase todos os povos? (...) o Guion é, de facto, o mesmo rio que agora se chama Nilo; e chamava-se Fison aquele que agora se chama Ganges; os outros dois, o Tigre e o Eufrates, ao contrário, conservam ainda o seu nome”¹⁵¹.

Esta ideia de “Paraíso Terreal” formulada na Antiguidade não esmorece ao longo dos séculos e, durante as épocas Medieval e Moderna, a visão do Paraíso com uma localização física na Terra continua a ser representado na cartografia. Refiram-se, a título de exemplo, o *mappa mundi* de Cosmas Indicopleustes (século VI), em *Topographia Cristiana*, o *Descriptio mappe mundi* de Hugues de Saint-Victor (1128-1129), ou o *mappa mundi*, de Gervase de Ebstorf (c. 1234)¹⁵², autores que colocavam o Paraíso Terreal numa ilha, aparte das terras habitadas, e onde nasceriam os quatro rios já referidos. Andrea Bianco (1436) representou o Paraíso no alto do mapa, a este, no termo de uma península que parece inatingível pelo homem; Fra Mauro (1457-1459), por sua vez, representou-o fora das terras ecúmenas, no canto inferior esquerdo do mapa. Esta visão de um Paraíso na Terra perdurou no tempo, tanto que, ainda no século XVII, a *Topographia Paradisi*, de Athanasius Kircher (1675)¹⁵³, demonstra o Paraíso terreal rodeado de altas montanhas e animais selvagens, que impedem a chegada dos humanos ao local. Autores e viajantes havia, também, que acreditavam na localização do Paraíso terreal no Ceilão, nas Ilhas Afortunadas ou nas Novas Índias (Américas), como é o caso de Cristóvão Colombo¹⁵⁴.

Apesar da permanência no imaginário popular, os séculos XVI e XVII abandonaram, progressivamente, a crença do Paraíso na Terra: o cada vez maior conhecimento do globo terrestre e dos seus territórios levou à transição entre a procura de um Paraíso físico, e a crença num Paraíso idílico e espiritual, no céu. Deste modo,

¹⁵¹ Santo Agostinho, *De Genesi ad litteram*, VIII apud Umberto Eco, *História das Terras e dos Lugares Lendários*, Lisboa, Gradiva, 2015, p. 167.

¹⁵² Cf. Anexo 10.

¹⁵³ Cf. Anexo 11.

¹⁵⁴ Cf. Jean Delumeau, “Outros países de sonho”, in *Uma história de paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994, pp. 119–141.

afirmava-se que o Paraíso existira, em tempos, na Terra, até ser destruído aquando do Dilúvio. Desta feita, as conjeturas sobre a inicial localização do Paraíso não desapareceram: alguns localizavam-no na Arménia, outros na Mesopotâmia, e outros ainda, na Palestina¹⁵⁵. Michele Servet e Eugène Roger foram dos primeiros a apresentar a teoria de que o Paraíso teria sido na Terra Santa. "[Eugène Roger] cited the old Jewish tradition that Adam and Eve had lived in the Holy Land after their expulsion. The earthly paradise had been destroyed by the Flood, he said, but it was believed that Noah had given the Holy Land to Shem as the noblest part of the earth. It was the land promised to the patriarchs because it was the most desirable. (...) Christ had shed his blood on Calvary, "which is the place where our first parents disobeyed God, since it is said that the redemption should occur in the place where the sin had been committed." "This makes me believe," he concluded, "that Paradise was in the Holy Land; and that the tree of the cross, true tree of life, has been planted in the same place where was that other tree of life of the terrestrial Paradise which was destroyed by the Deluge."¹⁵⁶

Este relato de Eugène Roger é, em certa medida, muito similar àqueles que os viajantes portugueses fazem, uma vez que admitiam a possibilidade de o Paraíso ter sido no Campo Damasceno, próximo de Hebron, uma ilação baseada em lendas e tradições locais, e em concordância com algumas ideias que circulavam na Europa dos séculos XVI e XVII.

Também é interessante notar o sítio de enterro da caveira de Adão. Neste campo, encontram-se duas versões da mesma estória. Os viajantes mostram-se, de novo, algo céticos em relação às narrativas que apresentam, mas mesmo assim registam-nas, talvez devido à importância que adquiriam naquele contexto, e à relevância do tema. Frei Pantaleão escreve que "Nesta cidade, & neste lugar [Calvário] dizem auer morado & ser morto nosso padre Adam"¹⁵⁷, pois é o "lugar onde eles affirmão [Georgios] que foi achada a caveira de nosso padre Adão: & q estando nosso Redemptor na cruz crucificado, seu diuino sangue correo de maneira q foy dar na caueira,

¹⁵⁵ Jean Delumeau, *Uma história de paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994, pp. 195–211; Umberto Eco, *História das Terras e dos Lugares Lendários*, pp. 159–160.

¹⁵⁶ Joseph Ellis Duncan, *Milton's earthly paradise: a historical study of Eden*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972, p. 211.

¹⁵⁷ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 77.

& a banhou toda (...)”¹⁵⁸. Por outro lado, Álvaro da Costa apresenta outro motivo para a cabeça de Adão se encontrar por baixo do buraco da cruz de Cristo: conta-se que “os antigos sacerdotes da ley a fizerao tirar de Hebron onde estava com o corpo sepultada junto dos patriarcas santos, dizendo que por ser cabeça de homem pecador senão devia estar entre os justos a mandarão enterrar naquele monte q era o lugar em q se castigava os delinquentes”¹⁵⁹. De uma forma ou de outra, a ideia subjacente é que a cabeça de Adão teria sido sepultada no Calvário de modo a que “o sangue de Cristo estilando na cruz sobrela a alimpasse dos pecados”¹⁶⁰. Esta afirmação remete-nos para uma passagem bíblica da 1ª Carta aos Coríntios: “E, como todos morrem em Adão, assim em Cristo todos voltarão a receber a vida.” (1Cor 15, 22), assumindo, deste modo, a figura de Adão como o homem pecador, e a figura de Cristo como aquele que veio salvar a humanidade¹⁶¹.

Outra personagem de relevância (quase) impreterível nos relatos é Noé. Segundo as Sagradas Escrituras, foi ele o responsável pela preservação da vida humana e animal na Terra, durante o Dilúvio, com a construção de uma Arca onde, a mando de Deus, abrigou a sua família e as várias espécies animais aquando da catástrofe (Gn 6-9). A Bíblia é bastante clara quanto à geografia deste episódio: “No dia dezassete do sétimo mês, a arca poisou sobre os montes de Ararat”¹⁶².” (Gn 8, 4). Álvaro da Costa refere isto mesmo: “passando o rio Tigre e começando a caminhar pela Mesopotâmia que entre aquele rio e o rio Eufrates se encerra, os quais ambos nascem no rio Tauros das Arménias, donde se afirma estar a Arca de Noé”¹⁶³. Frei Albergaria vai mais longe e indica mesmo a cordilheira do Antilíbano como o local onde foi construída a Arca, e onde Noé viria a habitar, de novo, após o Dilúvio, acrescentando “que jaz aquy emterrado [Noé] pelo qual os mouros tem seu jazigo por mosqueta. Diziaõ me que mostra sua cova ser grande homem, e perto de gigante”¹⁶⁴.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 76v.

¹⁵⁹ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 150.

¹⁶⁰ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 77.

¹⁶¹ Refira-se que ainda hoje na Igreja do Santo Sepulcro, por baixo da Capela da Crucificação que assinala o suposto lugar do Calvário, está uma pequena capela dedicada a Adão, uma evocação a esta tradição relatada pelos viajantes.

¹⁶² O Monte Ararat é uma formação vulcânica, com c. 5000 metros acima do nível da água do mar, situada no extremo este da atual Turquia, próxima da fronteira com a Arménia e o Irão.

¹⁶³ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 131v.

¹⁶⁴ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 113.

De facto, já no século X, *al-Mukaddasi*, geógrafo, mencionava uma tradição que colocava o túmulo de Noé em *Karak Nuh*, uma pequena cidade em *Beqqa*, no sopé do Monte Líbano¹⁶⁵. A estrutura da tumba, ainda existente atualmente, tem cerca de trinta metros de comprimento e três de largura. Tendo isto em conta, não é impossível que Frei Albergaria tivesse registado esta tradição local no seu relato. Por outro lado, a noção de que Noé era um homem gigante poderá advir da ideia expressa em Gn 6, 4: “Naquele tempo, havia gigantes na Terra – e também depois – quando os filhos de Deus se uniram às filhas dos homens e delas tiveram filhos. Eram esses os famosos heróis dos tempos remotos.”, e embora não se afirme terminantemente que Noé era gigante, também não se refuta essa conceção.

A própria personagem de Noé, bem como o episódio diluviano, podem levantar algumas questões relacionadas com outras tradições: a região mesopotâmica é particularmente rica em narrativas semelhantes ao dilúvio bíblico. *Ziusudra* é a personagem equivalente a Noé na tradição suméria; na *Epopéia de Gilgamesh*, o sobrevivente ao dilúvio é *Utnapistim*; o texto épico acádico *Atrahasis* é designado com o nome do herói sobrevivente à catástrofe; também Beroso¹⁶⁶, apresenta uma narrativa do Dilúvio, que deriva certamente da versão suméria, uma vez que o herói do episódio é *Xisuthros*. Nesta região, tal como acontecia nas áreas banhadas pelo Nilo, as inundações eram vistas como um evento natural e recorrente, em certas alturas do ano, ligadas às cheias dos rios – e apesar de não serem inundações com uma escala devastadora, nem que poriam em causa a continuidade cultural da civilização, é plausível que este fenómeno tenha dado origem a narrativas locais sobre grandes cheias e o porquê delas. Outras tradições há que referem um dilúvio: na mitologia grega, relata-se a estória de Deucalião, filho de Prometeu, que sobreviveu ao dilúvio numa arca e, após nove dias e nove noites, aportou no Monte Parnaso¹⁶⁷. No mundo indiano, o conto diluviano está associado à figura de Manu, que sobreviveu ao dilúvio num grande navio, e que lhe havia sido enviado por Vishnu, um dos principais deuses hindus¹⁶⁸.

¹⁶⁵ E. Van Donzel et al. (eds.), “Karak Nuh”, in *The encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, Brill, 1997.

¹⁶⁶ Sacerdote e escritor caldeu, sécs. IV-III a.C. Escreveu, em língua grega, “História da Babilónia”, em três volumes, obra que se perdeu e sobrevive apenas através de fontes secundárias e de citações dos autores clássicos.

¹⁶⁷ Maria Lamas, *Mitologia Geral. O mundo dos deuses e dos heróis.*, vol. III, Lisboa, Editorial Estampa, 1972, pp. 122–126.

¹⁶⁸ *Ibid.*, vol. VI, pp. 84–86.

Algumas destas tradições compreendem o dilúvio como um fenómeno usado para limitar o crescimento populacional (como é o caso de *Atrahasis*), outras entendem-no como uma forma de castigar a humanidade pela sua maldade e desobediência (como é o caso do Genesis da Bíblia, e da mitologia grega), outros ainda entendem este conto como pertencente a uma série de ciclos que formam o mundo (na visão hindu). Concordamos com Stephanie Dalley quando afirma que estas estórias diluvianas podem derivar de uma tradição que surgiu na Mesopotâmia, e que foi recontada, durante mais de dois mil anos, ao longo das grandes rotas caravaneiras asiáticas, e ao longo das quais foi também traduzida e adaptada, de acordo com as condições e crenças de cada local¹⁶⁹. Originaram-se, desta forma, inúmeras versões mais ou menos coincidentes entre si, cujos pontos em comum são um homem, uma arca/navio, e a vontade divina como elemento vital na sua sobrevivência.

Desde os primeiros tempos do Cristianismo, este episódio tem sido interpretado por teólogos e religiosos, nomeadamente Tertuliano e São Jerónimo (autores que eram ainda bastante citados na Idade Moderna), que tipificavam a arca de Noé como a Igreja¹⁷⁰: tal como a arca foi a única forma de salvação da humanidade durante o dilúvio, também a Igreja é a única forma de salvação da alma, significando uma eternidade plena. Ao que parece, esta era ainda uma visão cultivada entre os viajantes dos séculos XVI e XVII, já que Frei Albergaria partilha a ideia de que “no sacrifício de Noe [Gn 8, 20] foi ho cordeiro significado que avia d'tirar os peccados do mundo”¹⁷¹, numa interpretação que reconhece a misericórdia de Deus como salvadora da humanidade, bem como o carácter salvífico da religião cristã.

O Novo Testamento também inclui personagens cuja identidade e existência pode gerar o debate. É o caso dos Reis Magos, ou dos “Santos trez Reys [que] tiveram grande alegria, por lhes aparecer a Estrella, que se escondera, antes que entrassem em Jerusalem, e dalli os guiou até o Lugar aonde estava o Menino Deos no portal de Bethleem”¹⁷². Mas quem eram estes *três reis*, que – segundo as Sagradas Escrituras -

¹⁶⁹ Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia - Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, p. 7.

¹⁷⁰ F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Ark”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

¹⁷¹ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 113.

¹⁷² Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 28.

fizeram uma longa viagem, desde o oriente, guiados por uma estrela, para irem adorar um recém-nascido?

Na tradição popular, estes homens são entendidos como reis ou homens sábios. Na verdade, não há nada nos escritos de Mateus que identifique estes homens como governantes de qualquer tipo. A identificação dos magos como reis aparece, pela primeira vez, nos escritos de Tertúlio e, a partir do século VI, torna-se uma ideia corrente¹⁷³. Além disso, a interpretação de algumas passagens de outros livros da Bíblia, nomeadamente o Livro dos Salmos, vai de encontro a esta ideia, já que menciona diversos reis a prestar tributo a Jesus: “No teu santuário, em Jerusalém, os reis virão oferecer-te presentes.” (Sl 68, 30); “Os reis de Társis e das ilhas oferecerão tributos; os reis de Sabá e de Seba trarão suas ofertas.” (Sl 72, 10). Outros autores, e várias traduções da Bíblia, identificam estes homens como astrólogos, uma vez que eram guiados por uma estrela e, aparentemente, teriam conhecimentos astrológicos¹⁷⁴. O próprio Frei António Soares de Albergaria, no seu relato de viagem, identifica-os como astrólogos¹⁷⁵. Frank Mobbs admite que, por volta da altura do nascimento de Cristo, era comum interpretar os comportamentos atípicos dos corpos celestes como um indicador do nascimento de alguém importante, contudo, questiona como este comportamento comum se transformou numa crença tão particular, como o nascimento do “rei dos judeus” – questão para a qual não encontra resposta¹⁷⁶. A palavra usada no texto grego original do Evangelho de São Mateus, “magoi”, sugere outra interpretação: segundo Albert De Jong, “magoi” deriva do Persa Antigo “magu” que significaria “(ser membro de uma) tribo”. A palavra é também usada em grego e em latim para designar as atividades de sacerdotes persas, feiticeiros, curandeiros ou mágicos¹⁷⁷. A forma como

¹⁷³ F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Magi”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

¹⁷⁴ Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Wise Men”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996; J. B Phillips, *The New Testament in modern English*, New York, Simon & Schuster, 1995; Vv.Aa., “Magos”, in *Dicionário cultural da Bíblia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1996.

¹⁷⁵ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 154.

¹⁷⁶ Frank Mobbs, “The Meaning of the Visit of the Magi”, *New Blackfriars*, vol. 87, n. 1012, 2006, p. 595.

¹⁷⁷ Albert de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden; New York, Brill, 1997, (Religions in the Graeco-Roman world, vol. 133), pp. 387–403.

Heródoto, na sua *Historiae*, descreve os magos permite reconhecer-lhes características típicas do Zoroastrismo¹⁷⁸.

O Livro de Mateus também não especifica o número de homens que vieram prestar o seu tributo; essa é uma dedução feita a partir do número de presentes que os viajantes trouxeram: três – “ouro, incenso e mirra” (Mt 2, 11)¹⁷⁹. Os seus nomes, Gaspar, Baltasar e Belchior também são referidos, pela primeira vez, em obras do século VI¹⁸⁰. É interessante notar que, os autores cristãos dos primeiros séculos da Igreja, procuraram preencher lacunas, numa tentativa de afinar os detalhes da lenda dos Magos: eventualmente, estes três magos tornaram-se batizados por S. Tomé - o apóstolo evangelizador do Oriente e, posteriormente, esta conexão, levou a uma associação com o Preste João que, além de relacionado com um reino lendário que os monarcas europeus procuraram durante largo tempo, aparece também, em algumas tradições, ligado aos Reis Magos – muitas vezes, como descendente destas míticas figuras¹⁸¹.

Já no século XIII, nas *Viagens de Marco Polo* se relata e descreve os túmulos dos Magos, na Pérsia: “In Persia there is a city which is called Saba, from whence were the three Magi who came to adore Christ in Bethlehem; and the three are buried in that city in a fair sepulchre, and they are all three entire with their beards and hir. One was called Balthasar, the second Jaspar and the third Melchior”¹⁸².

Outra tradição ocidental, identifica Santa Helena, mãe do Imperador romano Constantino, como protagonista da descoberta das ossadas dos magos, durante o seu périplo pelo Oriente. Posteriormente, em 1154, aquando do cerco de Milão por Frederico I do Sacro Império Romano-germânico, as supostas ossadas dos magos foram encontradas na Basílica de Sant'Eustorgio, em Milão, e em 1164 foram levadas para Colónia, pelo arcebispo desta cidade alemã¹⁸³.

¹⁷⁸ Cf. A. D. Godley, *Herodotus*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1981, I, 140, pp. 179–181; Albert de Jong, *Traditions of the Magi*, p. 393.

¹⁷⁹ Refira-se que, na tradição de algumas Igrejas do cristianismo oriental, se acreditava na existência de doze magos. Cf. Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Wise Men”; Frederico Lourenço (tran.), *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos.*, Lisboa, Quetzal, 2016, p. 63.

¹⁸⁰ F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Magi”.

¹⁸¹ Sylvia Harris, “The “Historia Trium Regum” and the medieval legend of the Magi in Germany”, *Medium Ævum*, vol. 28, n. 1, 1959, p. 23.

¹⁸² Manuel Komroff (ed.), *The travels of Marco Polo. The Venetian.*, Nova Iorque, Horace Liveright, 1926 livro I, p. 38.

¹⁸³ As supostas ossadas estão, ainda hoje, num relicário dedicado aos três reis magos, na Catedral de Colónia. Cf. Sylvia Harris, “The “Historia Trium Regum” and the medieval legend of the Magi in Germany”, pp. 23–24.

Nas últimas décadas do século XIX, alguns autores contestaram a historicidade deste episódio e, em reação a estas opiniões, no início do século XX, outros tentaram comprovar a sua veracidade. Posteriormente, a comunidade académica adotou uma interpretação mais tolerante, conjugando os dois pontos de vista anteriores¹⁸⁴.

Ao longo dos séculos, este tornou-se um dos episódios mais significativos para os crentes – a Igreja celebra-o, ainda hoje, no dia 6 de janeiro. Mas este é também um dos episódios sobre os quais se tem menos informação: nas Sagradas Escrituras, apenas Mateus o refere, de forma breve e pouco pormenorizada. Esta escassez de informação dá azo à criação de inúmeras lendas, desde os primórdios da Igreja, até às épocas Medieval e Moderna, que pretendiam colmatar a carência de informação sobre estes homens.

Os viajantes portugueses não são indiferentes a este episódio. Frei António Soares de Albergaria inclui no seu relato, um capítulo muito curioso, intitulado “Capitulo Viii e muyto contemplativo. De como emtrarõ onde xpo [Chrysto] Deus e homem nação em a Igreja dos Latinos que agora he debaixo com a descrição della (...)”¹⁸⁵ – ao que parece, ao ingressar na capela associada ao nascimento de Jesus, Frei Albergaria entra em contemplação e descreve, tal como ele o imaginou ou o percebeu, o episódio da visita de Jesus pelos magos, incluindo no seu relato frases na primeira pessoa que aparentam dar a entender que o frade português presenciou o momento. Inclui na sua descrição frases como “a qual Senhora tanto que vy deytando me per terra lhe disse desta maneyra. Quem disser Rainha dos ceeos que sem nossa ajuda hos pode alcançar parece que não vee ho que eu agora vejo serdes verdadeyra mãe de Deus”, “Levantou a Senhora aquelles doces olhos aa minha oração e hos pos em seu bento filho stando elle jaa com hos seus nella (...) Vendo eu que a Mãe com ho filho no olhar se entemdiaõ” ou “Fomo nos em companhia dos três Reys Magos, hos quaes poseraõ seus presentes em ordem, em ho lugar onde agora estaa hum altar ao sua honrra”, que dão a ideia de uma verdadeira contemplação (mais que isso, de uma participação do frade) no momento do nascimento e da posterior visita dos magos.

¹⁸⁴ Joanne N.M. Wijngaards, “The episode of the Magi and Christan kerygma”, *Indian Journal of Theology*, vol. 16, n. 1–2, Jan-Jun de 1967, pp. 30–32.

¹⁸⁵ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, pp. 153–156.

A adoração dos reis magos estava (no século XVI, tal como está agora) tão enraizada na cultura popular, artística e religiosa, que não se pôs em causa este episódio. Até porque a visitação de Jesus por reis (que havia a possibilidade de serem gentios) ganhou um significado relevante, e comprova aquilo em que os crentes acreditam – a verdade do Deus cristão, em detrimento do(s) deus(es) de outras religiões.

São Tomé, uma personagem importante em algumas lendas sobre os reis magos, é protagonista de uma outra lenda, assaz curiosa. Esta narrativa não faz parte da Bíblia, contudo tem, certamente, os seus fundamentos nas Sagradas Escrituras: São Tomé é conhecido dentro do Cristianismo como o “incrédulo”, expressão que transmite o seu ceticismo inicial em relação à ressurreição de Jesus. (Jo 20, 24-29).

A lenda do cinto de São Tomé baseia-se nesta mesma incredulidade. Há, no entanto, várias versões desta estória. Segundo a *Lenda Dourada* ou *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze (1260), a Virgem, sabendo que Tomé era cético e não acreditaria na sua Ascensão, apareceu-lhe individualmente e entregou-lhe um cinto como prova da sua subida aos céus em corpo e alma¹⁸⁶. Outras versões desta lenda dizem que Tomé, encontrando-se na Índia, foi subitamente levado até Jerusalém para assistir à Ascensão da Virgem e aí teria recebido o cinto¹⁸⁷. Alternativamente, há ainda uma versão que conta que apenas Tomé teria presenciado a Assunção e a Virgem lhe teria deixado o seu cinto como prova da sua história para os outros apóstolos¹⁸⁸ – numa presumível inversão do episódio da sua incredulidade. Apesar destas várias versões da lenda e dos seus diferentes contornos, os crentes acreditam que este cinto se conserva, até hoje, na catedral de Prato, em Itália¹⁸⁹, onde é muito reverenciado.

¹⁸⁶ Cf. Jacopo Varazze, *Legenda áurea: vida de santos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 680; Chester Norman Scoville, *Saints and the Audience in Middle English Biblical Drama*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 2004, p. 23.

¹⁸⁷ Brendan Cassidy, “A Relic, Some Pictures and the Mothers of Florence in the Late Fourteenth Century”, *Gesta*, vol. 30, n. 2, 1991, p. 93.

¹⁸⁸ Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, Oxford, Clarendon Press, s.d., pp. 217–218.

¹⁸⁹ Segundo a lenda, que está representada numa série de frescos nas paredes da Cappella del Sacro Cingolo (Catedral de Prato), antes de partir em direção ao Oriente, São Tomé entregou o cinto a um homem devoto para que fosse colocado numa igreja, que viria a ser construída no Vale Josaphat. Uma vez que essa igreja nunca foi construída, a relíquia foi passando entre os descendentes deste homem, até que, por via de um dote, chegou às mãos de um comerciante italiano que casou em Jerusalém. Voltando à sua terra natal, manteve o cinto até perto da sua morte, altura em que o ofereceu à Paróquia de Santo Stefano, em Prato (séc. XII). Inicialmente, houve dúvidas quanto à sua autenticidade, contudo um milagre envolvendo a relíquia veio mostrar a sua genuinidade. Sobre este assunto ver, p.e. Jean K. Cadogan, “The

São Jerónimo é uma das autoridades que classifica esta lenda como apócrifa¹⁹⁰. Os viajantes portugueses, contudo, não parecem ter dúvidas quanto à sua veracidade. O episódio não é refutado, nem posto em causa por nenhum deles; ao invés, e apesar de não fazer parte da Bíblia, é aceite com naturalidade - talvez por haver episódios semelhantes, em relação a São Tomé e à sua incredulidade nas Sagradas Escrituras, ou porque esta relíquia se encontrava, desde o século XII, em paradeiro conhecido. No século seguinte, esta relíquia deu origem a uma festa em honra da Virgem, que ainda é celebrada hoje. Esta cerimónia foi, aliás, descrita por Giovanni Miniati, no século XVI, como um “pompous, honorable and devout spectacle”¹⁹¹.

Outras figuras importantes para os crentes cristãos são aquelas que, por algum motivo, se tornaram mártires – que sofreram, ou foram mortos, em nome da religião.

S. Estevão é considerado o primeiro mártir do Cristianismo; a sua memória ficou imortalizada no nome de uma das portas de Jerusalém, “fora da Sancta Cidade ao Vale de Josaphat pola Porta de Sancto Estevão (...) por onde os Hebreos deitaram fora da Sancta Cidade às pedradas ao Bem-aventurado Sancto Estevão; onde embaixo quási no fundo do vale nos mostraram assinalado o lugar em que o Sancto cahio morto atropelado de tantas pedras, no qual nos ajuelhámos pera ganhar as indulgências”¹⁹². Este é um dos martírios relatados na Bíblia, em Actos 7, 54-59, tal como o martírio de S. Tiago (chamado o Maior), relatado por sua vez em Actos 12, 1-2: “Por esse tempo, o rei Herodes maltratou alguns membros da Igreja. Mandou matar à espada Tiago, irmão de João”, e cujo local é assinalado com “huã capela pequena, no próprio lugar onde foy degolado o Apostolo Sanctiago por mandado do impio e maluado Herodes”¹⁹³, “[na Capela] entrámos descalsos a ganhar as indulgências e beijar memoria tão sancta”¹⁹⁴. A importância conferida a estes locais de morte ou de sepultamento é sugerida pela obtenção de indulgências em cada um destes locais.

Chapel of the Holy Belt in Prato: Piety and Politics in Fourteenth-Century Tuscany”, *Artibus et Historiae*, vol. 30, n. 60, 2009.

¹⁹⁰ Jacopo Varazze, *Legenda áurea*, pp. 662–663.

¹⁹¹ Jean K. Cadogan, “The Chapel of the Holy Belt in Prato: Piety and Politics in Fourteenth-Century Tuscany”, p. 107.

¹⁹² Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, pp. 107–108.

¹⁹³ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 106v.

¹⁹⁴ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 101.

Outro dos martírios onde Herodes tem um papel fulcral é o de “todos os meninos de Belém e de todo o seu território, da idade de dois anos para baixo” (Mt 2, 16). “Dentro na igreja de sancta Catherina [em Belém] (...) A parte do ponente tem hum altar arrimado a rocha, & debaixo delle hua grande, & concaua coua, onde forão metidos a mayor parte dos meninos, que por mandado da impio Herodes forão em Bethlehem degolados”¹⁹⁵. É curioso notar que, segundo Frei António de Lisboa, “cerca de la dicha insigne cibdad de Veneca está una cibdad llamada Murano (...) en la principal iglesia de la qual en dos altares estan muchos cuerpos de los Sanctos Niños innocentes que mandó matar el Rey Herodes”¹⁹⁶. Apesar de Frei António o afirmar, não conhecemos nenhuma tradição que coloque os corpos destas crianças em Murano. Por outro lado, existe, ainda hoje, na Basílica de Santa Catarina de Belém, uma capela em memória do massacre dos *santos inocentes*.

O martírio de S. João Batista é outra narrativa importante e que deu origem a várias tradições associadas às suas relíquias. Em Samaria (Sebaste) foi “por verdade do Rey Herodes cortada a cabeça a S. João Batista, e ele sepultado perto daquela cidade entre os profetas Eliseu e Abdias e se ganha naquele lugar indulgencia plenária; do qual foi tirada a cabeça de S. João Baptista q está em Roma, e um dedo q está em Malta, e depois por mandado de um tirano herege foi queimado aquele santificado corpo, cujas cinzas estão em Génova”¹⁹⁷. Já Frei António de Lisboa regista que na cidade de Aragusa se encontra “um braço, com la mano, de Sant Juan Baptista”¹⁹⁸. Existem várias tradições envolvendo as relíquias deste santo, bem como diversos locais que as reclamam. A *Legenda Áurea*¹⁹⁹ expõe e refere algumas das possíveis localizações onde havia estado a cabeça do mártir até chegar a Constantinopla, bem como do braço com a mão que batizou Jesus. Atualmente, várias Igrejas ou museus reclamam a veracidade das relíquias ligadas a S. João Batista: a Catedral de Amiens, a Capela de San Silvestro, em Roma, o Palácio Residenz, em Munique, ou a Mesquita dos Omíadas, em Damasco são alguns dos locais onde, se acredita, estar a suposta cabeça deste santo. O surgimento das várias lendas e das várias relíquias relacionadas com S. João Batista explica-se pela importância

¹⁹⁵ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 152.

¹⁹⁶ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 65.

¹⁹⁷ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 145.

¹⁹⁸ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 64.

¹⁹⁹ Jacopo Varazze, *Legenda áurea*, pp. 725–733.

que este santo adquire no seio da Igreja Católica. Independentemente da veracidade destas relíquias, a fé, que os devotos de todas as épocas, colocam/colocaram nelas, torna-as sagradas para quem nisso crê.

O rei Herodes não foi o primeiro rei a ordenar a morte de alguém por motivos religiosos. Antes dele, já Manassés (n. 709 a.C. – m. 643 a.C.), rei de Judá, ordenara a morte do “propheta Isaías [que] foy pelo meyo serrado, por mandado do impio Manasses Rey de Hierusalém, porque lhe falava verdade conforme o q Deos lhe mandava”²⁰⁰. Este episódio é de tradição judaica e foi relatado em *A Ascensão de Isaías*, um texto apócrifo do Antigo Testamento, datado do século I, e que é conhecido por judeus e cristãos desde essa altura²⁰¹.

Trezentos anos após a morte de Cristo ainda se assistia a martírios e perseguições aos cristãos (que apenas abrandaram após o reconhecimento da religião cristã pelo Imperador Constantino, através do Édito de Milão, em 313). Um desses martírios aconteceu em “Lyda onde degolarão Saõ Jorge²⁰² na qual aldeã bem pequena, que hoje em dya he [santoario] hum mostejro de gregos que honrraõ aquelle Santíssimo Sepulchro, no qual hos mouros tem também muyta devoção”²⁰³. Segundo a tradição este episódio teve lugar em 303, no dia 23 de abril (dia que corresponde à festividade deste santo). Em 320, foi a vez do Imperador Licinius determinar a morte a quarenta cristãos que se negaram a abjurar: “Ao entrar em Ramna, (...) vimos um fermoso Templo com a torre arruinada, que os nossos Religiosos tinham chamado ‘dos Quarenta Mártires’ que foram degolados em Sebastem²⁰⁴, partes de Arménia, pola Fée de

²⁰⁰ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 136v.

²⁰¹ Cf. R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, Londres, Adam and Charles Black, 1900.

²⁰² Pouco se sabe sobre este mártir. A sua existência histórica é, por vezes, contestada, embora seja geralmente aceite. O culto a este santo vulgarizou-se no século VI, altura em que várias lendas sobre o mesmo foram elaboradas. Posteriormente, este S. Jorge tornou-se o patrono de Inglaterra, em circunstâncias algo obscuras. Cf. F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “George, St.”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

²⁰³ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 134.

²⁰⁴ Estes quarenta mártires eram soldados cristãos que se recusaram a apostatar em nome dos deuses romanos. O imperador Licínio torturou-os, deixando-os nus, numa noite fria, a fim de morrerem congelados; próximo, existiam banhos quentes, como tentação à apostasia. O lugar de um dos soldados, que cedeu, foi tomado por um soldado da guarda que, imediatamente, foi convertido. Os seus corpos foram, depois, queimados e as suas cinzas são hoje veneradas no dia 9 de março. Cf. F. L. Cross and Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Sebaste, The Forty Martyrs of”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

Christo”²⁰⁵. Como se entende é, portanto, frequente a construção de capelas e outros locais de culto em honra destes mártires.

Refira-se ainda o mártir mais relevante para o Cristianismo, o próprio Jesus Cristo, crucificado no ano 33²⁰⁶. A importância desta figura, motivou a multiplicação de relíquias ligadas à sua morte. Durante a sua viagem pela Europa, Frei António de Lisboa teve conhecimento de seis dessas relíquias. Na Igreja de São Marcos, em Veneza, viu “Una poca de sangre de nuestro Redemptor Jesuchristo que fué conuertida por milagro, la cual está en una pequena redomilla. Un poco del verdadero madero de la vera [cruz] de nuestro Señor Jhesuchristo. Un poco de la columna donde fue açotado. Uno de los treynta dineros por que fue vendido”. Nesta cidade há, também, “un sephulchro muy deuoto que se llama de nuestro Redemptor, el qual es hecho a la medida e manera de él que está en la Sancta cibdad de Iherusalem donde nuestro Señor fue sepultado”²⁰⁷. Entre “las reliquias que en la iglesia mayor desta cibdad de Pola nos mostraron (...) [está] una espina de la corona de Nuestro Redemptor Jhesuchristo”²⁰⁸. Relíquias de Jesus e de outros santos multiplicam-se pela Europa e pelas áreas do próximo Oriente, onde são muito veneradas e reverenciadas, o que se explica pelo significado que, para os cristãos, adquire o martírio. Marguerite-Marie Thiollier descreve-o como “um ato heróico, que aparece como a forma eminente da santidade; é no cristão a união mítica com Cristo, a certeza do paraíso segundo o Apocalipse, a purificação final da alma (...)”²⁰⁹.

Se o martírio é considerado um ato heroico, outras personagens há que também são dotadas de características consideradas heroicas. Refira-se David, que derrotou o gigante Golias, ou Sansão, cuja extraordinária força residia nos cabelos.

A história de Sansão, relatada na Bíblia em Juízes 13-16, descreve um nazireu²¹⁰ pertencente à tribo de Dan, que foi consagrado a Deus desde o seu nascimento, e a quem Deus entrega uma missão: “ele mesmo vai começar a salvar Israel das mãos dos filisteus” (Jz 13, 5). Para este efeito, Deus concede-lhe força e atributos extraordinários:

²⁰⁵ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, pp. 95–96.

²⁰⁶ Sobre isto, veja-se adiante o capítulo 2.3, p. 86.

²⁰⁷ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 64.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁰⁹ Marguerite-Marie Thiollier, “Martírio”, in *Dicionário das Religiões*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, s.d.

²¹⁰ Judeu que é consagrado a Deus, durante toda a sua vida ou apenas durante parte dela. Perante o seu voto, os nazireus devem seguir preceitos especiais, nomeadamente a proibição de ingerir bebidas alcoólicas e de comer carnes impuras, bem como a proibição de cortar o cabelo.

“eis que um jovem leão arremeteu contra eles, rugindo ferozmente. Apoderou-se dele o espírito do Senhor e Sansão, sem ter à mão qualquer arma, despedaçou-o como se despedaça um cabrito” (Jz 14, 5-6); “Depois, tendo encontrado uma queixada de jumento ainda fresca, estendeu a mão, apanhou-a e matou com ela mil homens.” (Jz 15, 15); “Saiu, pois, apanhou trezentas raposas, prendeu-as duas a duas pelas caudas e, tomando tochas, atou uma tocha no meio das duas caudas. Pegou fogo às tochas e, soltando as raposas por entre as searas dos filisteus, queimou tanto o trigo que já estava atado aos molhos ou ainda por ceifar, como, também, as vinhas e os olivais.” (Jz 15, 4).

Esta passagem recorda-a também Frei Pantaleão, que “muy perto de Bethlehem já fora de todo perigo, & em hu lugar onde vimos tantas rapozas juntas, q nos poserão espanto, & lembrarã me as trezentas de Sansão com as quais pôs o fogo as searas, & fazendas dos Philisteus”²¹¹.

Sansão casou com Dalila, uma mulher filisteia, que o persuadiu a revelar-lhe o segredo da sua força. Quando Sansão cede e lhe conta o seu segredo, Dalila denuncia-o aos filisteus, que lhe cortam os cabelos. Com os cabelos cortados, a força que lhe fora atribuída por Deus abandona-o: “Os filisteus amarraram-no, arrancaram-lhe os olhos e levaram-no a Gaza, ligado com uma dupla cadeia de bronze; meteram-no na prisão e puseram-no a girar a mó.” (Jz 16, 21-22). Apesar de cego, Sansão tem uma última atitude altruísta: “Então, Sansão invocou o Senhor e disse: «Senhor, meu Deus, eu te peço, lembra-te de mim e torna-me forte outra vez, a fim de me vingar, ó Deus, de uma vez por todas, dos filisteus, pela perda dos meus dois olhos.» Tocando, então, as duas colunas centrais sobre as quais repousava todo o edifício, tomou uma com a mão direita e a outra com a esquerda, e gritou: «Morra eu com os filisteus!» Então sacudiu fortemente as colunas, e o templo ruiu sobre os príncipes dos filisteus e sobre todo o povo aí presente. Deste modo, Sansão na sua morte, matou muito mais gente do que matara em toda a sua vida.” (Jz 16, 28-30).

Sobre este passo, Frei Albergaria recorda, no seu texto, que foi em “Gazza onde morreo Sansão”²¹². Apesar da desobediência a Deus, em algumas alturas da sua

²¹¹ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 197v.

²¹² Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 135.

existência, Sansão acaba por sacrificar a sua vida, para cumprir a missão para a qual teria sido designado: livrar Israel dos Filisteus.

Atualmente entendida como uma personagem lendária, vários autores atribuíram à narrativa de Sansão semelhanças com as histórias de Hércules e de Enkidu, uma personagem da *Epopéia de Gilgamesh*. No mito grego, também Hércules mata um leão com as próprias mãos²¹³, também ele é traído pela sua esposa e também decide a sua própria morte. Além disso, o trabalho a que Sansão foi sujeito aquando da sua prisão, às ordens dos filisteus, sugere um paralelismo com as tarefas que Hércules teve de completar a mando de Euristeu²¹⁴. Sugere-se, deste modo, uma influência grega na tradição hebraica da Palestina, no período dos Juízes (c. 1255-1050 a.C) que, embora contestada por alguns autores, é corroborada por registos arqueológicos que atestam o contacto entre comunidades micénicas e a área da costa siro-palestinense. Othniel Margalith afirma mesmo que a cerâmica micénica decorada, encontrada em escavações arqueológicas nestas áreas, bem como as cópias produzidas localmente, podem ter constituído um veículo de transmissão destas lendas gregas, que teriam influenciado histórias locais²¹⁵.

Outros autores identificam semelhanças entre Sansão e Enkidu²¹⁶: ambos são homens de grande estatura, conhecidos pela sua força física e pelos seus cabelos compridos; ambos foram seduzidos por mulheres, com o intuito de diminuírem as suas forças; e ambos sofreram mortes prematuras. Além disso, durante uma luta entre Enkidu e Gilgamesh, segundo a narrativa, teriam sido destruídos os umbrais de portas e as paredes teriam tremido, tal como na história de Sansão que, no seu derradeiro gesto, destruiu os pilares da estrutura, causando a ruína das paredes do edifício²¹⁷.

Outros há que associam esta figura à divindade solar, fazendo uma conexão entre Sansão e Beth Shemesh, o “Santuário do Sol”, localizado próximo da cidade natal

²¹³ Cf. Anexos 12 e 13.

²¹⁴ John Gray, *Próximo Oriente*, Lisboa, Verbo, 1987, p. 112.

²¹⁵ Othniel Margalith, “The Legends of Samson/Heracles”, *Vetus Testamentum*, vol. 37, n. 1, Janeiro/1987, p. 70.

²¹⁶ Herói lendário mesopotâmico. Esta personagem tem um papel central na *Epopéia de Gilgamesh* e é apresentado como amigo e par de Gilgamesh (embora em alguns poemas sumérios seja apresentado como seu servo).

²¹⁷ Eve Wood-Langford, *Eden: the buried treasure.*, s/l., AuthorHouse, 2009, pp. 67–68.

de Sansão, Zora. Mobley, no entanto, entende que não há dados suficientes que permitam estabelecer um elo entre estas duas autoridades²¹⁸.

Por outro lado, alguns teólogos consideram Sansão como uma das prefigurações de Cristo. “Sansón abriendo las fauces del león es el simbolo de Cristo derrotando a Satanás. (...) El Arrancar las Puertas de Gaza, es el símbolo de la Resurrección. El Sansón místico de J. J. Courvoisier (Bruselas, 1638) asimila los amores de Sansón con Dalila a los de Jesús con su Iglesia”²¹⁹.

Posto isto, e apesar de todas as conjeturas posteriores que envolvem esta figura, os viajantes portugueses não se detêm a fazer comentários sobre a origem desta personagem. Provavelmente, e segundo os seus textos, não entendiam Sansão como um ser mitológico, mas como um homem real, que fora juiz de Israel durante vinte anos (Jz 16, 31), e que nascera de uma mulher estéril, a quem Deus concedera a graça de ter um filho (Jz 13, 2-5).

Também David é visto por estes viajantes como um herói. Sobre David, os autores portugueses identificam a sua sepultura²²⁰, referem as perseguições a que David esteve sujeito por parte de Saul²²¹, expõem os castigos com que o Anjo o ameaçou quando desobedeceu à vontade de Deus²²², e mencionam alguns passos políticos deste rei²²³. Apesar disto, para os viajantes, o episódio mais significativo e mais vezes referido em relação a esta personagem é aquele em que David, ainda um jovem pastor, derrota o gigante Golias com apenas uma pedra: “Vyamos também a terra dos philysteus mormente Geth donde era o gigante Golyas, que matou David com a pedra no valle de Terebinth”²²⁴. Desta forma, tal como Sansão, também David se apresenta como uma das forças fundamentais contra o exército filisteu, pelo bem do povo israelita.

Ao longo das suas vidas, tanto Sansão como David desobedeceram a Deus (Sansão por ter contado os seus segredos aos Filisteus; David por ter feito decretos que

²¹⁸ Gregory Mobley, *Samson and the liminal hero in the ancient Near East*, Nova Iorque, T & T Clark, 2006, pp. 6–7.

²¹⁹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Antiguo Testamento*, vol. 1, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1999, p. 280.

²²⁰ Cf. Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 99.

²²¹ Cf. Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 101.

²²² Cf. *Ibid.*, p. 106.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 127; Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 135v.

²²⁴ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 130.

iam contra a vontade de Deus) e receberam o devido castigo por esses pecados. No entanto, Deus não os abandonou. Estes homens só conseguiriam realizar tamanhos feitos e perpetuarem-se na memória por terem o apoio de Deus e realizarem a sua vontade. Desta forma, aparecem elencados na lista dos homens do Antigo Testamento que têm uma fé exemplar (Heb 11) e, apesar dos seus pecados, não deixam de ser aclamados pelos crentes. Aliás, de uma maneira geral, pode aferir-se até que ponto os viajantes e os crentes se identificariam com estas personagens orientadas por Deus, que também cometeram erros e pecaram - tal como eles próprios eram pecadores, que tentavam redimir-se e agir em conformidade com a religião.

Outros episódios há com os quais viajantes e crentes se poderiam identificar a nível pessoal. Tanto Jerónimo Calvo como Francisco Guerreiro, encontrando-se no caminho entre Betânia e o Monte das Oliveiras, viram “o áspero deserto onde Christo Senhor Nosso passou o seu Divino Jejum de quarenta dias e quarenta noites, e foi persuadido do Demónio a que fizesse das pedras pão”²²⁵. Neste caso, a ação de Jesus é exemplo da resistência às tentações (do Diabo), mas também da perseverança e tenacidade de Jesus para aguentar esta jornada no deserto durante 40 dias. É provável que, mais uma vez, houvesse uma transposição da época de Cristo e do seu contexto pessoal, para os séculos XVI e XVII, e para a realidade dos viajantes (portugueses) entre a Europa e o Próximo Oriente. A mesma perseverança e tenacidade seriam necessárias aos autores dos textos nestas viagens de peregrinação, cujas condições eram árduas e difíceis. O facto de as suas jornadas se tornarem similares à de Jesus conferiria um estímulo adicional aos viajantes, que com a figura bíblica se identificavam.

Os viajantes portugueses referem mais dois episódios em que foi feito jejum: o jejum de Elias, que, tal como Jesus, foi tentado pelo “anjo com a fatya de paõ, e sua agoa mediante ho qual sforço jejuou quarenta dyas com suas noutes atee ho Monte Sinay”²²⁶; e o jejum de São Tiago, que jejuou “o tempo que prenderão a Christo Senhor nosso até que ressuscitou, e lhe appareceo, e lhe disse, que comesse; porque tinha proposto não comer, até que o Senhor resuscitasse”²²⁷. É curioso que Francisco Guerreiro invoque este episódio do jejum de S. Tiago, uma vez que ele não faz parte das Sagradas Escrituras,

²²⁵ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa* 1624, p. 113.

²²⁶ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 151.

²²⁷ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 21.

mas é parte do *Evangelho segundo os Hebreus*, um texto apócrifo. Os apócrifos do Novo Testamento são um vasto corpo documental, extracanónico, onde se preservam as memórias de Jesus e dos apóstolos. A maior parte destes textos foi escrita entre os séculos II e IX²²⁸. Este evangelho, em particular, terá sido escrito no início do século II, em grego, no Egito, e sobreviveu até aos dias de hoje nos escritos de autores como Clemente, Orígenes, Jerónimo e Dídimo, o Cego²²⁹.

Na sua obra *De Viris Illustribus*, São Jerónimo afirma: “the Gospel according to the Hebrews and which I have recently translated into Greek and Latin and which also Origen often makes use of, after the account of the resurrection of the Saviour says, «but the Lord, after he had given his grave clothes to the servant of the priest, appeared to James (for James had sworn that he would not eat bread from that hour in which he drank the cup of the Lord until he should see him rising again from among those that sleep)» and again, a little later, it says «‘Bring a table and bread,’ said the Lord.» And immediately it is added, «He brought bread and blessed and brake and gave to James the Just and said to him, ‘my brother eat thy bread, for the son of man is risen from among those that sleep’».”²³⁰

É interessante notar, então, que o conhecimento destes viajantes sobre as origens e os primeiros anos do Cristianismo não se limitava ao que está expresso nos textos canónicos, que eram difundidos pela Igreja, mas abrangia também os evangelhos apócrifos (ou pelo menos parte deles). Este não é, no entanto, um facto surpreendente: na Idade Moderna, os escritos académicos dos chamados Pais da Igreja²³¹ eram, ainda, discutidos e seguidos por muitos como doutrina. Aliás, Francisco Guerreiro e Frei Albergaria evocam nos seus escritos a capela do sepulcro de São Jerónimo, bem como a capela que está no lugar em que viveu e onde levou a cabo a tarefa de tradução da

²²⁸ Paul J. Achtemeier e Society of Biblical Literature (eds.), “Apocryphal New Testament”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

²²⁹ J. K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament: a collection of apocryphal Christian literature in an English translation*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press/Clarendon Press, 1993, p. 5.

²³⁰ Philip Schaff e Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 3, Peabody, Massachussets, Hendrickson, 1995, pp. 361–362.

²³¹ O termo Pais da Igreja foi usado, a partir do séc. IV, para definir um grupo de autores eclesiásticos que demonstraram grande autoridade em assuntos de doutrina. Entre eles, contam-se Clemente, Orígenes, Jerónimo, Agostinho de Hipona, Basílio de Cesareia ou Gregório Nazianzeno, entre outros.

Bíblia²³²; “a influência de São Jerónimo no período pode ainda ser constatada nas inúmeras representações iconográficas do santo nos séculos XVI e XVII”²³³.

Outro aspeto recorrente nestes textos é o que se refere aos episódios de milagres, não apenas protagonizados por Jesus, mas também por outras personagens, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Jesus é, no entanto, a figura central. Como afirma Louis Réau, na Antiguidade, a execução de milagres era um sinal e uma prova do divino, e um homem que se apresentava como o filho de Deus na Terra teria, obrigatoriamente, de levar a cabo a consumação de milagres, sem os quais seria tomado como um impostor²³⁴. O mesmo autor ordena os milagres de Cristo em três categorias: os milagres alimentares, as curas, e as ressurreições.

O primeiro milagre de Cristo, *a conversão da água em vinho*, é referido por vários viajantes, e Frei Albergaria afirma mesmo que viu uma das vasilhas em que Jesus obrou este milagre: “Vy em Sancta Sophia da igreja Latina²³⁵ [...] huma das ydrias em que nosso Senhor fez ho primeiro milagre em Cana de Galilea convertendo aagoa em vinho”. Acrescenta ainda que “naõ se asemelha com outra que eu vy em Famagusta na igreja Sancta Maria del Verde²³⁶, também da igreja latina / foy naquella cidade Famagusta hum capitão que a mandou emcher por passa tempo e pouca fee de vinho dizendo que pois nella se tornara aagoa em vinho quanto mais ho mesmo vinho se faria melhor.”²³⁷. Na Bíblia, João (Jo 2, 1-12) é o único evangelista que menciona este milagre.

Outro dos milagres relativos à alimentação é o episódio da *multiplicação dos pães e dos peixes*, em que “com os cinco pães, & dous peixes [Jesus] fartou os cinco mil homens”²³⁸, relatado nos Evangelhos em Mt 14, 13-21; Mc 6, 31-44; Lc p, 10-17 e Jo 6, 5-15.

²³² Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 29; Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 153.

²³³ Célia Maia Borges, “Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII”, in *Lusitania Sacra - Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, tomo XXIII, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2011, (2ª), p. 193.

²³⁴ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, p. 375.

²³⁵ Esta igreja é, provavelmente, a Catedral de Santa Sofia, em Nicósia, cuja construção foi iniciada em 1217. Hoje, está convertida em mesquita.

²³⁶ Não foi possível identificar esta Igreja, provavelmente desaparecida.

²³⁷ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 402.

²³⁸ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 225.

Estes dois episódios têm sido comparados com outros do Antigo Testamento, nomeadamente a narrativa em que Moisés consumou os milagres de Deus, conhecidos como a *recolha do maná* e a *chuva de codornizes no deserto* (Ex 16, 1-21), bem como com os milagres de Eliseu, que multiplicou o azeite da viúva (2Rs 4, 1-7) e os vinte pães de cevada (2Rs 4, 42-44). Em comum, estes episódios têm o suprimento das necessidades da população que segue a vontade de Deus e, de um modo simbólico, para os crentes, todos significavam a plenitude da vida no Reino de Deus²³⁹.

Além disso, recentemente, alguns arqueólogos²⁴⁰ puseram a hipótese de uma relação entre o milagre da transformação da água em vinho, e o culto de Dioniso²⁴¹. Diodoro Sículo, em *Biblioteca Histórica*, refere que no templo dedicado a Dioniso, na ilha de Andros, “at fixed times in their city a fountain of wine, of unusually sweet fragrance, flows of its own accord from the earth”²⁴². Contudo, para os teólogos da Idade Média, não se punha a hipótese de haver uma relação entre os milagres de Jesus e a religião pagã, “el único tema era el significado simbólico de un milagro cuya realidad no ponían en duda”²⁴³.

Também os milagres que estão relacionados com a cura de pessoas são relatados pelos viajantes. Jerónimo Calvo refere o episódio da cura do parálítico de Cafarnaum, aquando da sua passagem pela “porta onde estava aquele Parálítico a quem Christo Senhor Nosso mandou levar o seu leito às costas”²⁴⁴ (Mc 2, 1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26). Já Álvaro da Costa alude à “piscina q he onde N. Snr sarou o parálítico [e] se ganham sette annos e sette quarentenas de perdão”²⁴⁵, referindo-se à cura do parálítico na piscina de Betzatá (Jo 5,1-9). Menciona também o lugar onde Jesus “orando curou o

²³⁹ Daniel J. Harrington, “Feeding Miracles”, in *Historical dictionary of Jesus*, Lanham/Toronto/Plymouth, Scarecrow Press, 2010.

²⁴⁰ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 378.

²⁴¹ Divindade grega (chamado Baco, na religião romana), deus da fecundidade e da vegetação, especialmente conhecido por ser o deus do vinho. Cf. “Dionysus”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, 15^o ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

²⁴² C. H. Oldfather (tran.), *Diodorus of Sicily in twelve volumes*, vol. II, Londres/Massachusetts, William Heinemann, Ltd./Harvard University Press, 1967, p. III, 66, 2-3. Cf. Campbell Bonner, “A Dionysiac Miracle at Corinth”, *American Journal of Archaeology*, vol. 33, n. 3, 1929, onde o autor defende e explica as evidências arqueológicas que demonstram que este milagroso aparecimento de vinho era, na verdade, provocado pelos sacerdotes do templo.

²⁴³ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 378.

²⁴⁴ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 106.

²⁴⁵ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa”, f. 150v.

leproso”²⁴⁶ (Lc 5, 12-16, Mt 8, 2-4, Mc 1, 40-44). Na viagem de Francisco Guerreiro, “passadas dez legoas de travessa desta Provincia de Samaria, entrámos na Galileia. [...] Cinco legoas dentro nesta Provincia está hua Igreja cahida entre huas casas, de que se fórma hua pequena Aldea, chamada Janim, o lugar aonde Christo Senhor nosso sarou aos dez Leprosos”²⁴⁷ (Lc 17, 11-19). Por sua vez, durante a sua viagem, Frei Pantaleão chegou ao lugar onde “está hua capela, inda inteira no próprio lugar, onde estava nosso Redemptor, quando a molher Cananea, se veo a elle pedindo-lhe misericordia para sua filha, dizendo, filho de David te comigo misericordia, porq minha filha he do demónio atormentada”²⁴⁸, fazendo uma citação bíblica de Mt 15, 21-28 ou de Mc 7,24-30.

Segundo as ideias dominantes na Antiguidade, na região da costa siro-palestinense, todas as doenças se deviam à ação de demónios. “Todo enfermo era un *poseído* y toda curación un *exorcismo*. Esta creencia sobrevivió en la expresión corriente: tener el diablo en el cuerpo, que la Antigüedad y la Edad Media tomaban al pie de la letra”²⁴⁹. Desta forma, e segundo as conceções da época, não era estranho que houvesse uma entidade, que se dizia divina, e que teria a capacidade de curar através do toque, ou mesmo à distância²⁵⁰.

Relacionados com estes, estão também os milagres de ressurreição levados a cabo por Jesus. Quando passam próximo das ruínas da cidade de Naim, os viajantes mencionam que foi nessa cidade “onde Nosso Senhor resuscitou ho filho da viuva.”²⁵¹ (Lc 7, 17-24). Recorde-se que, no Antigo Testamento, há dois episódios muito similares ao que aqui é referido: o episódio da ressurreição do filho da viúva de Sarepta por Elias (1Rs 17, 17-24), e a ressurreição do filho da Sunamita, por Eliseu (2Rs 4, 8-37).

Estes homens da Idade Moderna fazem também referência a um dos milagres mais aclamados da Bíblia, a ressurreição de Lázaro, irmão de Maria e de Marta, e amigo de Jesus. Os viajantes, terão, segundo relato dos próprios, visitado o sepulcro de Lázaro, “lugar espantoso por haver nelle sucedido o Grande Milagre de Christo Senhor Nosso

²⁴⁶ *Ibid.*, f. 144v.

²⁴⁷ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 43.

²⁴⁸ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 246v–247.

²⁴⁹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, pp. 385–386.

²⁵⁰ Cf. “Faith Healing”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, 15º ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

²⁵¹ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 231.

resuscitar hum corpo morto de quatro dias”²⁵², bem como o “Lugar donde Christo Senhor nosso ceou com Lazaro resuscitado, e Maria Magdalena o ungiu”²⁵³.

Ao longo dos séculos, os teólogos interpretaram as ressurreições obradas por Cristo como um sinal e uma prova da ressurreição dos mortos aquando do Juízo Final²⁵⁴. Dessa forma, para os viajantes modernos, estes episódios têm um grande significado, uma vez que vão de encontro àquilo em que eles acreditam e personificam aquilo que esperam com estas viagens: a ressurreição em Cristo, e uma *eternidade* plena.

Desta forma, também os milagres de Jesus têm um significado solene. Além de serem prova do poder divino de Jesus, “are understood to be one of the ways in which the final, decisive reign of God has come into history”²⁵⁵, entendidos, portanto, como a anunciação do reino de Deus. Por outro lado, e na mesma linha de pensamento, os milagres, poderiam ser entendidos como sinais subtis de que o anunciado Salvador da humanidade chegaria. Neste sentido, se os presságios e as profecias da vinda do Salvador haviam sido cumpridos, também o haviam de ser as profecias do Juízo Final, onde seriam julgados os não crentes, evento precedido pela ressurreição dos merecedores. Por serem tão significativos, estes temas de milagres são um assunto recorrente na pintura, escultura e arte moderna.

²⁵² Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa* 1624, p. 112.

²⁵³ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 25.

²⁵⁴ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 401.

²⁵⁵ Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Miracles”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

2.2. DOS LUGARES: REFERÊNCIAS GEOGRÁFICAS E A CIDADES

Dando lugar às referências geográficas, iniciamos com as alusões que os viajantes fazem ao Mar Morto e a Sodoma e Gomorra que são, também elas, bastante significativas. Os viajantes parecem não ter dúvidas em relação ao que estas cidades, bem como o local em que antigamente estariam, representavam no imaginário judaico-cristão. Assim, assumiam imediatamente e sem qualquer discussão, a correspondência entre o lugar onde eles situavam o Mar Morto e o local onde teriam sido edificadas estas cidades bíblicas. As descrições que fazem não deixam dúvidas quanto à sua interpretação.

“Quem te fez Jordaõ tornar pêra tras? Respondamos pois por parte delle que hos peccados de Sodoma, e Gomorra ho faz fugyr de tal lugar. (...) Chamasse mar Morto porquanto a agoa ho hee e não soamente em sy mesma mas cousa viva não pode ter dentro em sy. Hee tanto boca do inferno que ho seu fumo, e mao vapor mata a quantas aves passaõ per cima. (...) Sua agoa basta pêra dar a morte, a quem a beber, e onde quer que chega deixa nódoa que senaõ pode tyrar nem com sabaõ”²⁵⁶. “Tãbem lhe chamam mar de Sodoma, por estar no mesmo lugar onde antigamente estaua aquella cidade assi chamada, a qual o senhor Deos destruiu, & souerteo com outras cidades suas vezinhas s.f. Gomorra, Seboim, Adame, & outra, chovendo sobrellas fogo & enxofre, pelo nefando, & péssimo pecado, que os moradores daquela terra hus com os outros cometiam”²⁵⁷.

Em relação a esta temática, há dois pontos que podem suscitar o debate: a localização e o tipo de pecados.

A época Contemporânea trouxe formulações de pensamento diferentes daquelas que se faziam nos séculos XVI e XVII e, apesar de este episódio ter suscitado várias pesquisas científicas e arqueológicas, atualmente não há consenso em relação à localização exata das cidades de Sodoma e Gomorra²⁵⁸, ou sequer à sua existência. Na

²⁵⁶ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 204.

²⁵⁷ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 188v.

²⁵⁸ Sobre estes assuntos cf. Frederick G. Clapp, “The Site of Sodom and Gomorrah. Diversity of Views.”, *American Journal of Archaeology*, vol. 40, n. 3, 1936; S.K. Haigh and S.P.G. Madabhushi, “Dynamic centrifuge modeling of the destruction of Sodom and Gomorrah”, St John’s, Newfoundland, Canada, 2002;

realidade, não é isso que aqui se pretende discutir. Importa estar ciente daquilo em que os viajantes e peregrinos criam. Muito embora a Bíblia não seja esclarecedora em relação à localização destas cidades, é consensual, entre os viajantes portugueses, que a localização destas cidades estava no lugar onde se encontra hoje o Mar Morto – provavelmente pela proximidade entre Sodoma e Zoar, uma antiga cidade na extremidade sudeste do mar Morto (Gn 19, 20-22), bem como pela proximidade que parece existir entre Sodoma e Gomorra e o Mar do Sal (presumivelmente, uma referência ao Mar Morto) (Gn 14, 1-3).

Os pecados supostamente cometidos pelos sodomitas, e que levaram à destruição das cidades, também não são claros. Tradicionalmente, acredita-se que a destruição aconteceu devido aos pecados morais e sexuais, cometidos pelos habitantes de Sodoma e Gomorra, e que eram considerados pelos fiéis e pelo Deus de Israel como “contra-natura”, tanto que a palavra “sodomia” acabou por entrar no léxico com o significado de práticas homossexuais. Mas também isto não é claro – ultimamente, as passagens da Bíblia que supostamente aludiriam a um crime sexual, têm sido interpretadas, ao invés, como a evocação de falta de hospitalidade e de violência para com os estrangeiros²⁵⁹. De destacar que, nas Sagradas Escrituras, apenas se fala explicitamente em crime sexual no Novo Testamento, em Judas (“Também Sodoma, Gomorra e as cidades circunvizinhas, que se prostituíram da mesma maneira e se entregaram a vícios contra a natureza, são apontadas como exemplo, sofrendo a pena do fogo eterno.” [Jd 1, 7]); no Antigo Testamento, as escrituras permanecem ambíguas (“Os habitantes de Sodoma eram perversos, e grandes pecadores diante do SENHOR.” [Gn 13, 13])”.

Neste âmbito, não se pode descartar, porventura, o papel que as traduções mais ou menos corretas das Sagradas Escrituras têm neste campo. Apesar das novas investigações que vão sendo feitas, as incógnitas permanecem em relação a este assunto.

O que verdadeiramente importa destacar neste episódio é o significado que ele tem para os viajantes modernos – essencialmente um significado moral, que estabelece

David M. Howard, “Sodom and Gomorrah Revisited”, *The Evangelical Theological Society*, vol. 27, n. 4, Dezembro de 1984.

²⁵⁹ J. A. Loader, *A tale of two cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian traditions*, Kampen, J.H. Kok Pub. House, 1990, pp. 100–103.

alguns limites éticos para o comportamento humano e que exemplifica comportamentos condenáveis que não deverão ser replicados, sob pena de castigo divino.

Outra questão interessante que este tema suscita é a localização do Inferno, ou da “boca do inferno”, como lhe chama Frei António Soares de Albergaria. Havia, efetivamente, quem a procurasse numa localização física na Terra – tal como se procurava o Paraíso Terreal, já referido anteriormente. Dante localizava o Inferno abaixo de Jerusalém:

“Tu, ó Dante, estás agora sob o hemisfério celeste,
oposto ao boreal, que cobre a grande terra árida e
sob o mais alto ponto do qual hemisfério se encontra
Jerusalém,
onde o homem sem pecado original foi martirizado;
tu tens os pés sobre uma pequena esfera, que, na,
região austral, corresponde aquele espaço, que
noutro hemisfério forma a Judeia.”²⁶⁰

Outros textos, como é o caso de *A Visão de Túndalo*²⁶¹, conta a narrativa (imaginária) de um cavaleiro pecador que percorre o inferno, o purgatório e o paraíso, e descreve os três espaços. Para chegar ao inferno, começa por descer em direção às punições que o esperam. Após a sua passagem pelo inferno e purgatório, Túndalo parte em direção à luz, para cima, rumo ao Paraíso²⁶². Este texto é bastante ilustrativo daquela que era a posição mais frequentemente atribuída à localização do inferno: um local inferior.

O Paraíso, como vimos, é colocado, não raramente, no alto, próximo de Deus. O Inferno, local de castigo dos condenados, está localizado, por sua vez, em baixo da Terra, dominado pelo Diabo. De tal forma que a palavra “inferno” provém do latim *infernus*, que significa “1. Que está em baixo, numa região inferior. 2. Dos infernos, infernal”²⁶³.

²⁶⁰ Dante Alighieri, *A Divina Comédia. O Inferno.*, vol. I, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1955, pp. 253–254.

²⁶¹ Texto de origem irlandesa, escrito em meados do séc. XII. O texto foi traduzido para português, provavelmente no séc. XV, por monges do mosteiro de Alcobaça. F. M. Esteves Pereira publicou uma versão de um dos códices deste texto em *Revista Lusitana*, n. 3, 1895, p. 91-120.

²⁶² Adriana Maria de Sousa Zierer, “Os relatos de viagens imaginárias ao Além e ao Paraíso Terreal em Portugal”, *Boletim do Centro de Estudos Portugueses “Jorge Sena,”* n. 15, Jan./Jun. de 1999, p. 121-133.

²⁶³ António Gomes Ferreira, “Infernus”, in *Dicionário de Latim-Portugues*, Porto, Porto Editora, 1983.

Também as Sagradas Escrituras refletem esta posição inferior: “Com efeito, Deus não poupou os anjos que pecaram mas, precipitando-os no Inferno, entregou-os a um fosso de trevas, onde estão reservados para o Juízo” (2Pe 2, 4); “E tu, Cafarnaúm, porventura serás exaltada até ao céu? É até ao inferno que serás precipitada” (Lc 10, 15). Frei António Soares de Albergaria, um dos viajantes portugueses, não deixa de notar esta circunstância quando se refere ao sepulcro de Maóme, dizendo que “[o Senhor] Mandou em ho anno de nossa saúde mil, e quatrocentos, e LXXX, trovões, pedras de corisco, como dizemos, e outras calamidades do ceo que derão com a moor parte daquele edificio, e com ho profano sepulchro debaixo da terra, e he de crer que jaz com seu Dono nos Inffernos porquanto per muyto que ho tem buscado não se pode achar”²⁶⁴.

Faz sentido abordar aqui uma referência geográfica, que não é na Terra Santa, mas que é muito citada na Bíblia e por estes viajantes: a Babilónia. Como se compreende pelo seu itinerário, D. Álvaro da Costa foi o único a visitar a região da Mesopotâmia. Quando chegou a Bagdad, pensou que tinha chegado à Babilónia, aliás, como muitos viajantes desta época. Não se tinha a certeza onde teria sido a Babilónia e, pela proximidade a Bagdad, assumia-se frequentemente que estas cidades eram coincidentes. No entanto, nos inícios do século XVII, há já viajantes que afirmavam que Bagdad e a Babilónia não eram a mesma cidade, como é o caso de Pedro Teixeira²⁶⁵, um viajante português que passa pelo Médio Oriente, e escreve: “para entender que es cosa muy diferente una de outra; bastará saber que Babilonia estava sobre el Rio Eufratres; y Bagdad está sobre el Tigris”²⁶⁶.

Quando D. Álvaro chega, então, a essa suposta Babilónia, vê algumas ruínas a que os mouros apelidavam (erradamente) de Arco de Nazor, e admite que se trata de um templo mandado edificar por Nabucodonosor, rei da Babilónia, para a adoração do “Idolo de Ouro que a sua imagem mandou fazer e adorar por Deus a todos seus Vassalos”²⁶⁷. Algumas autoridades clássicas referem estátuas de ouro colossais. Heródoto identifica que “In the Babylonian temple there is another shrine below, where

²⁶⁴ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 80.

²⁶⁵ Pedro Teixeira viajou, em 1604-1605, entre Goa e Antuérpia. Subiu o Golfo Pérsico, passando por Bagdad e Alepo, onde tomou uma embarcação que o levaria à Europa.

²⁶⁶ José Nunes Carreira, *Do Preste João às Ruínas da Babilónia. Viajantes portugueses na rota das civilizações orientais*, 1ª ed., Lisboa, Editorial Comunicação, 1990, p. 108.

²⁶⁷ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 71.

is a great golden image of Zeus”²⁶⁸. Diodoro Sículo, por sua vez, refere as três imagens de ouro que se encontravam no templo de Belus, dedicadas a Zeus, Hera e Rhea²⁶⁹. O mundo greco-romano criou o Colosso de Rodes.²⁷⁰ A estátua de Nabucodonosor, no entanto, não tem nenhum paralelo nas fontes babilônicas. É, apenas, descrita na Bíblia em Daniel 3,1.

Na realidade, as ruínas com que D. Álvaro se deparou eram do palácio de Shappur I, em Ctesifonte (a c. de 30 km da atual Bagdad), e portanto, nada tinham a ver com a Babilónia. Mas caindo neste erro, D. Álvaro faz, então, uma apropriação de algumas histórias bíblicas passadas com Nabucodonosor e na Babilónia, que interpreta segundo aquilo que vê no momento.

O viajante relata, então, o episódio bíblico em que Daniel, encontrando-se na Babilónia, é enviado para o Lago dos Leões para ser devorado por eles, um castigo que recebeu por continuar a adorar o Deus de Israel e não prestar homenagem aos ídolos que na Mesopotâmia, naquela altura, eram venerados. Uma vez que não perdeu a sua fé, Deus auxiliou-o, transportando o Profeta Habacuc desde a sua casa, nas proximidades de Jerusalém, até à Babilónia, para alimentar os leões de forma a não devorarem Daniel. Este episódio é também relatado por Frei Pantaleão²⁷¹, Frei Albergaria²⁷² e Jerónimo Calvo que, por sua vez, passam pelo local onde estava o profeta Habacuc quando foi arrebatado pelo anjo que o levou até à Babilónia: “à mão esquerda [está] hum edeffício arruinado que assinala o lugar onde vivia o Propheta Abacu; e donde foi arebatado polo Anjo com a comida que levava a seus trabalhadores, e levado a Babilónia onde Daniel estava no Lago dos Leões”²⁷³. O que vemos aqui são vários viajantes, que, encontrando-se em locais diferentes, contam exatamente a mesma história – entende-se que seguiam a bíblia de forma fidedigna e, para isso, precisavam de conhecê-la muito bem.

²⁶⁸ A. D. Godley, *Herodotus*, I, 183, pp. 227–229.

²⁶⁹ C. H. Oldfather (tran.), *Diodorus of Sicily in twelve volumes*, vol. I, Londres/Massachussets, Harvard University Press, s/d., pp. 381–383.

²⁷⁰ James A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, Edimburgo, T & T Clark, 1927, pp. 193–194.

²⁷¹ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 145v.

²⁷² Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 151.

²⁷³ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 133.

Para além disso, o facto de D. Álvaro se encontrar na “Babilónia” leva-o a tecer considerações sobre uma série de acontecimentos que, segundo a Bíblia, se passaram nesta cidade. É o caso da estória da divisão das línguas, que D. Álvaro refere apenas brevemente. Segundo a Bíblia (Gn 11, 1-9), este episódio explica, não só, a existência de várias línguas em todo o mundo, mas também a dispersão das pessoas por todas as terras habitadas. Este evento está associado à construção da chamada Torre de Babel: “Disseram uns para os outros: «Vamos fazer tijolos, e cozamo-los ao fogo.» Utilizaram o tijolo em vez da pedra, e o betume serviu-lhes de argamassa. Depois disseram: «Vamos construir uma cidade e uma torre, cujo cimo atinja os céus».” (Gn 11, 3-4). “E o SENHOR disse: «Eles constituem apenas um povo e falam uma única língua. Se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, de futuro, de realizarem todos os seus projectos. Vamos, pois, descer e confundir de tal modo a linguagem deles que não consigam compreender-se uns aos outros.»” (Gn 11, 6-7).

É provável que este episódio e a construção de uma torre com estas características fossem inspirados nas zigurates²⁷⁴, construções de grandes dimensões, frequentes na região mesopotâmica – sugere-se mesmo que este episódio possa estar relacionado com a zigurate de Etemenanki, na Babilónia, cuja tradução literal do seu nome é “casa da fundação do céu e da terra”²⁷⁵. Sendo construções tão imponentes, não é surpreendente que estas zigurates pudessem influenciar as narrativas literárias dos israelitas. Segundo Speiser²⁷⁶, contudo, o que inspirou este tema bíblico em primeiro lugar, não foi a arquitetura monumental, mas a tradição literária, encontrando o autor paralelos entre o texto de Gn 11, 3-4 e o *Enuma-Elish*:

For a whole year they made bricks for it.

When the second year arrived,

They had raised the top of Esagila in front of (?) the Apsu;

They had built a high ziggurrat for the Apsu.²⁷⁷

²⁷⁴ As zigurates eram templos construídos em altura e de forma retangular ou quadrangular. No seu topo, eram erigidos santuários onde, se acreditava, estava presente o deus à qual era dedicada. Estas construções existiam na maioria das grandes cidades mesopotâmicas e eram dedicadas a vários deuses maiores. Cf. Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Ziggurat”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

²⁷⁵ Gabriele Cornelli (ed.), *Representações da cidade antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*, 2. ed., Coimbra, Impr. da Univ. de Coimbra, 2012, p. 19.

²⁷⁶ E. A. Speiser (ed.), *Genesis*, Garden City, Doubleday, 1999, pp. 74–76.

²⁷⁷ Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia - Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, p. 262.

Samuel Noah Kramer também encontra passagens análogas à questão da confusão das línguas em “Enmerkar and the Lord of Aratta”:

Enki, the lord of abundance, (whose) commands are trustworthy,
The lord of wisdom, who understands the land,
The leader of the gods,
Endowed with wisdom, the l[ord] of Eridu,
Changed the speech in their mouths, [brought (?)] contention into it,
Into the speech of man that (until then) had been one.²⁷⁸

Entende-se, portanto, que não eram apenas os israelitas que acreditavam numa confusão das línguas causada por Deus. Também os sumérios admitiam que houvera um tempo em que toda a humanidade falara a mesma língua e que Enki, o deus sumério da sabedoria, havia baralhado as línguas.

Estes textos, embora com diferenças significativas, demonstram que os conceitos e a terminologia deste episódio bíblico, em particular, coincidem com os relatos literários da região de *Entre-os-Rios*, bem como com as suas práticas²⁷⁹. Sugere-se, desta forma, que este é outro exemplo de uma tradição que, possivelmente, foi difundida em toda a área do Próximo Oriente e transformada de acordo com o sistema religioso de cada local.

Além da referência a estes episódios, D. Álvaro mostra conhecer, de uma forma geral, a história política da Babilónia. Ele afirma que a “cidade foi senhoreada por Semiramis e depois pelo grande Nabucodonosor [II] e outros muitos reis”²⁸⁰. Não há consenso académico sobre quem foi Semíramis, uma vez que esta rainha reúne aspetos de várias figuras históricas, nomeadamente Sammu-ramat (n. séc. XI, rainha da Assíria que assumiu a regência após a morte do seu marido, Shamshi-Adad V), Naqi’a (n. c. 730 – m. c. 668 a.C., segunda mulher de Senaquerib e mãe de Assaradão) e Atalya (mulher de Sargão II, n. séc. VIII a.C.). Stephanie Dalley admite, no entanto, que Semíramis pode não ter sido uma personagem concreta, mas “the very ancient Sumerian tradition of

²⁷⁸ Samuel Noah Kramer, “The “Babel of Tongues”: A Sumerian Version”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, n. 1, 1968, p. 111.

²⁷⁹ Todd Edson Marshall, *The Tower of Babel - The city of man*, Hatfield, Pennsylvania, Faculty of Biblical Theological Seminary, 1997, p. 16.

²⁸⁰ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 130.

archetypes may account for the confusion or fusion of more than one woman into the category of superlative queenship”²⁸¹.

Semíramis foi mencionada por Heródoto, e Diodoro Sículo atribuiu-lhe a fundação da Babilónia e a conquista de terras longínquas. O facto de D. Álvaro se referir a esta figura mostra, não só, o seu interesse pela história do Próximo Oriente, como também o conhecimento de textos da antiguidade clássica, que continuavam a ter grande difusão na Europa moderna. Já a associação da Babilónia a Nabucodonosor II é natural. Este é um rei referido inúmeras vezes na Bíblia, e cujo nome ficou perpetuado na memória popular como o rei que ordenou o cativeiro dos israelitas na Babilónia (Jr 52, 28-30), ou que atravessou um período de sete anos de loucura por não louvar Deus (Dn 4, 25-34). D. Álvaro faz ainda questão de mencionar o cativeiro da Babilónia²⁸² no seu relato, louvando “El-rei Assuero e a rainha Esther, [que] por sua grande formosura deu liberdade aos Israelitas”²⁸³. No século XVI, Camões imortalizava este episódio, nas redondilhas *Babel e Sião* onde interpretava Sião, o “tempo passado”, como um tempo benéfico, e o “tempo presente”, a Babilónia, com metáforas de maldição.

“Sôbolos rios que vão	Ali, o rio corrente
Por Babilónia, me achei,	De meus olhos foi manado;
Onde sentado chorei	E, tudo bem comparado,
As lembranças de Sião	Babilónia ao mal presente,
E quanto nela passei	Sião ao tempo passado” ²⁸⁴

Apesar de ser uma cidade tão notória, tanto no contexto bíblico como na história do Próximo Oriente, e que despertou o interesse arqueológico, ainda há um século atrás (e também no século XVI), a “Babilónia era apenas uma lembrança de fausto e maldição”²⁸⁵, certamente uma imagem evidenciada pelas histórias bíblicas que pintaram

²⁸¹ Stephanie Dalley, “Semiramis in History and Legend: A case study in interpretation of an Assyrian historical tradition, with observations on archetypes in ancient historiography, on euhemerism before Euhemerus, and on the so-called Greek ethnographic style”, in *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Estugarda, Franz Steiner Verlag, 2005, (Oriens et Occidens, VIII), p. 20.

²⁸² Sobre o Cativeiro da Babilónia, cf. acima o capítulo 1.3, p.27.

²⁸³ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 130.

²⁸⁴ Luís de Camões, *Babel e Sião*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1963, vv. 1-10.

²⁸⁵ José Nunes Carreira, *Outra face do Oriente. Viagens dos Portugueses no Próximo Oriente*, Edições Europa-América, 1997, p. 159.

a cidade com reis tiranos, que se impuseram à vontade do povo de Israel, e com habitantes pecadores, que desobedeceram à vontade de Deus.

Jafa também é uma cidade que entra recorrentemente nos relatos destes viajantes. Além de existirem vários episódios ligados a esta cidade, a maioria dos peregrinos que viajava até à costa siro-palestinense por mar, aportava na mesma – inúmeras vezes os viajantes se referem a Jafa como “o porto da Terra Santa”. A sua ocupação começou na Idade do Bronze, em c. 1900-1500 a.C. e, desde cedo, esta cidade se apresentou como um importante porto da Palestina²⁸⁶.

Para se perceber a relevância da cidade, basta atentar nas palavras de Frei António de Lisboa, que diz que Jafa “fué grande e famosa e tomó nombre de uno de los tres hijos de Noe llamado por nombre Jafet el qual la fundo e edifico e segun se dize fué esta una de las ocho cibdades que fueron primeiramente fundadas en el mundo despues del Diluuio”²⁸⁷.

Também as referências a Jafa em vários episódios, dentro e fora da Bíblia, destacam a sua importância. Desde logo, esta cidade é o palco de um episódio bíblico miraculoso, no Antigo Testamento: aqui “se embarcou Jonas Profeta, quando fugindo elle de Deos, lhe ordenou este Senhor que fosse pregar a Nínive”²⁸⁸.

Deus ordenou a Jonas que fosse pregar a Nínive, e avisasse os habitantes da cidade que Deus tinham conhecimento da sua maldade. Contudo, Jonas partiu, de barco, em direção a Társis, fugindo das ordens de Deus, que enviou uma tempestade para o deter. “O Senhor fez com que ali aparecesse um grande peixe para engolir Jonas; e Jonas esteve três dias e três noites no ventre do peixe.” (Jn 2, 1). Quando Jonas se arrependeu, o peixe vomitou-o em terra seca e foi, então, pregar a Nínive. Jonah now complied, with unexpectedly spectacular results, bringing the Ninevites and their animals(!) to total repentance (...) ²⁸⁹.

Numa primeira leitura, este episódio parece ter contornos fabulosos ou lendários. Desde logo porque Jonas é engolido por um peixe, e vomitado passados três

²⁸⁶ Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Joppa”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

²⁸⁷ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 93.

²⁸⁸ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 8.

²⁸⁹ Paul J. Achtemeier, Society of Biblical Literature (eds.), “Jonah” in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

dias, sem aparentes consequências físicas. Por outro lado, Jonas, um único homem, estrangeiro, consegue levar uma cidade ao arrependimento sem grande esforço. Já no século XIX, vários autores punham este episódio em causa, contestando a sua veracidade²⁹⁰. Outros, como é o caso de H. Clay Trumbull, acreditavam na historicidade deste livro e procuraram demonstrá-la. Atualmente, vários autores consideram este livro como uma sátira, tendo em conta as dinâmicas entre Jonas, um profeta desobediente, e um Deus misericordioso que, aparentemente, usa artifícios humorísticos na sua relação com Jonas²⁹¹. A verdade é que o Livro de Jonas, inserido na categoria dos Livros Proféticos da Bíblia, é bastante diferente dos outros textos deste grupo. Os Livros Proféticos expressam, normalmente, uma profecia sobre algo que acontecerá no futuro, já o Livro de Jonas é um relato/narrativa daquilo que terá acontecido ao profeta. Além disso, este Livro parece entrar em conflito com a narração de Isaías – segundo Isaías, Deus destruirá a Assíria (Is 30, 30-33), e em Jonas, com o arrependimento da cidade, Deus adota uma atitude misericordiosa e perdoa os ninivitas, rejeitando a sua destruição (Jn 3, 10). Este é, portanto, um Livro peculiar na Bíblia.

Na Antiguidade, a zona geográfica da Assíria e a região da costa siro-palestinense eram mundos bastante diferentes, principalmente a nível cultural e religioso; eram, no entanto, mundos em confluência, de forma alguma isolados entre si. Tendo em conta que esta é uma narrativa que menciona a região assíria (Nínive) e o espaço Israelita (Jafa), é plausível que esta história conjugue elementos dos dois sistemas religiosos. Atente-se, então, na figura do “grande peixe” que engoliu Jonas. No Antigo Testamento, o peixe não tem o significado inerente que lhe é atribuído após o nascimento de Cristo²⁹². Qual é, então, o significado e o protagonismo do peixe neste episódio? Em

²⁹⁰ Cf., p.e., E. B. Pusey, *The Minor Prophets: With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, Nova Iorque, Funk & Wagnalls, 1885, pp. 371–427; C.E. Stowe, “The Prophet Jonah”, *Bibliotheca Sacra*, vol. 10, n. 39, 1853, pp. 739–764; C. H. H. Wright, *Biblical Essays: or, exegetical studies on the books of Job and Jonah, Ezekiel’s prophecy of Gog and Magog, St. Peter’s “Spirits in prison,” and the key to the Apocalypse*, Edinburgo, T. & T. Clark, 1886, pp. 34–98.

²⁹¹ Cf. “Jonah, Book of”, in *Dictionary of Biblical Imagery*, Illinois, InterVarsity Press, 1998, pp. 1560–1561; Hyun Chul Paul Kim, “Jonah Read Intertextually”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, n. 3, 2007; John A. Miles, “Laughing at the Bible: Jonah as Parody”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, vol. 65, n. 3, janeiro de 1975.

²⁹² Na arte e na literatura cristã, o peixe é um símbolo de Cristo. Cf. F. L. Cross e Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Fish”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

1892, H. Clay Trumbull afirmou erradamente que, na Assíria, existia um deus-peixe muito venerado, o Dagan²⁹³, cujas representações foram encontradas em vários selos cilíndricos e na entrada do palácio e do templo de Nínive. O autor baseava-se também nos escritos de Beroso, sobre Oannes, uma personagem meio-homem, meio-peixe que, de tempos a tempos, apareceria, vindo do mar, para dar instruções à humanidade, e que teria sido responsável pelo início da civilização na Caldeia e na Babilónia²⁹⁴. Trumbull adiantou, então, que havia uma razão para Jonas ter sido engolido e vomitado por um peixe: um artifício supostamente usado por Deus para levar facilmente a sua mensagem até Nínive, usando as crenças religiosas dessa região²⁹⁵. Atualmente, esta visão está ultrapassada. É interessante, contudo, o cunho que o autor dá à sua análise, conjugando os dois sistemas religiosos.

Tendemos a ver este episódio de uma perspetiva diferente: tendo em conta a confluência entre as duas religiões e culturas referidas acima, é plausível interpretar este episódio como uma narrativa que nasceu na costa siro-palestinense (daí a identificação do lugar de Jafa), e que pretendia justificar a influência que a imagem do “homem-peixe” (um *apkallu*) tinha no contexto mesopotâmico. Neste sentido, vejam-se os estudos que existem sobre os querubins da religião cristã, que, se pensa, tiveram origem nas figuras dos *apkallu* do sistema religioso mesopotâmico²⁹⁶. Considerem-se, também, as cronologias: a figura do *apkallu* representado com uma capa de peixe é conhecida desde o período cassita (1595 a.C. - 1155 a.C.), tendo sido assimilada nos períodos neo-babilónico e neo-assírio, até ao período selêucida (312 a.C. - 63 a.C.); pensa-se que o Livro de Jonas terá sido escrito por volta do século V-IV a.C, na época pós-exílio²⁹⁷; Beroso relatava esta estória no séc. IV-III a.C. O facto de o Livro de Jonas ser anterior à narrativa de Beroso é interessante, na medida em que torna possível o conhecimento,

²⁹³ Atualmente, sabe-se que as representações encontradas em Nínive, e a que Trumbull se referia, não eram representações do deus Dagan, o deus da fertilidade. São, sim, representações de sábios *apkallu*, associados ao deus da sabedoria, Enki, que, neste caso aparecem representados antropomorficamente envergando uma capa de peixe. Cf. Jeremy A. Black et al., "Dagan" in *Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*, London, Published by British Museum Press for the Trustees of the British Museum, 1992.

²⁹⁴ H. Clay Trumbull, "Jonah in Nineveh", *Journal of Biblical Literature*, vol. 1, n. 11, 1892, pp. 55–56.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁹⁶ Mariana Giovino, *The Assyrian sacred tree: a history of interpretations*, Fribourg: Göttingen, Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, (Orbis biblicus et orientalis, 230), pp. 39-44.

²⁹⁷ George M. Landes, "Linguistic criteria and the date of the Book of Jonah", *Archaeological, Historical and Geographical Studies*, vol. 16, 1982.

por parte de Beroso, da estória de Jonas, sugerindo então um cruzamento das duas tradições na mesma narrativa.

Repare-se, por fim, que no Iraque, em Mossul (fazendo parte do sítio arqueológico de Nínive), está uma mesquita, construída no século XIII, e dedicada ao profeta Jonas, por se acreditar ser esse o seu local de enterro²⁹⁸, sugerindo aqui um grau de concordância entre a tradição local e a tradição bíblica.

Mas a importância desta cidade também se revela no Novo Testamento, num episódio curioso, que pode fornecer algumas explicações para questões práticas quotidianas, que não passam ao lado no relato destes viajantes. Como é sabido, segundo as leis judaicas, há animais puros e animais impuros - como, aliás, se diz na Bíblia “De todos os animais puros levarás contigo sete pares, o macho e a fêmea; dos animais que não são puros levarás um par, o macho e a sua fêmea” (Gn 7, 2). Os animais impuros não podem ser ingeridos nem tocados por aqueles que seguem esta religião. Segundo o episódio que se relata aqui, São Pedro tem uma visão em que lhe são mostrados todos os animais da Terra. Acompanhado desta visão, uma voz dirige-se a ele e diz-lhe “«Vamos, Pedro, mata e come.» Mas Pedro retorquiu: «De modo algum, Senhor! Nunca comi nada de profano nem de impuro.» E a voz falou-lhe novamente, pela segunda vez: «O que foi purificado por Deus não o consideres tu impuro.» Isto repetiu-se por três vezes e, imediatamente, o objecto foi levado para o Céu. (Act 10, 14-16).

Ao que parece, os viajantes modernos interpretam este episódio de uma forma quase literal, ou seja, acreditam que, através desta passagem bíblica, Deus permite a ingestão de qualquer animal da Terra e o afastamento da lei Cashrut seguida pelos judeus, de proibição de ingestão de animais impuros. É possível também que, para a elaboração deste quadro, os viajantes – bem como a sociedade ocidental em que estavam inseridos – conjugassem este, com outros episódios sobre o assunto:

“Não percebeis que nada do que, de fora, entra no homem o pode tornar impuro, porque não penetra no coração, mas sim no ventre, e depois é expelido em lugar próprio?» Assim, [Jesus] declarava puros todos os alimentos. E disse: «O que sai do homem, isso é que torna o homem impuro. Porque é do interior do coração dos homens que saem os maus pensamentos, as prostituições, roubos, assassinios, adultérios,

²⁹⁸ A mesquita dedicada a Jonas foi saqueada, bombardeada e destruída, em 2014, pelo autoproclamado Estado Islâmico, encontrando-se, atualmente, em ruínas.

ambições, perversidade, má fé, devassidão, inveja, maledicência, orgulho, desvarios. Todas estas maldades saem de dentro e tornam o homem impuro.» (Mc 7, 18-23)

Autores como Simon J. Kistemaker defendem que este episódio deve ser inserido no seu contexto bíblico, e que o mesmo não quereria ditar apenas o fim das leis de alimentação, mas que permitiria aos judeus, neste caso Pedro, conviver e relacionar-se com alguém que não seguisse a lei judaica, o que também era proibido. Através da sua interpretação entende-se, portanto, que Deus removeu as barreiras que separavam o seu povo das outras nações²⁹⁹. Refira-se que, em Mateus, as palavras de Jesus foram “Ide e fazei discípulos de todos os povos” (Mt 28, 19) – e que para isto acontecer, seria necessário algum tipo de integração que não existia anteriormente.

Os textos dos viajantes levam-nos a crer que eles seguem e aceitam a ordem de purificação dos animais dada pelo Novo Testamento e acham errado, segundo a sua crença, que tanto Judeus como Mouros sigam as proibições alimentares dadas a Moisés. Apesar disso, a convivência com outras raças/crenças é algo que tendem a evitar quando possível, não porque lhes seja imposto pela religião, mas por manterem sempre alguma desconfiança em relação a indivíduos de outros credos, já que estes homens “Com duas verdades da Sagrada Scriptura compõem huma mentyra”³⁰⁰, tal como diz Frei Albergaria referindo-se aos Judeus. Já Frei Pantaleão tem várias ideias formadas em relação aos habitantes de Jerusalém: “tirando algus poucos Christaos Armenios, & Indianos, & Caloiros Gregos, toda mais gente, que nela mora, he como indómita, & de condição peruersa: os Christãos todos são seismaticos, & inimigos da igreja Romana, cheos de mil erros, & opiniões falsas: os ludes como lhe faltão tratos acupãose em malicias, os Turcos vivem como gente sem ley, nem Rey (...) & os Mouros, como são auxados dos Turcos, jamais se acha entrelles verdade nem fidelidade”³⁰¹

Por fim, Frei Pantaleão, ainda que extremamente crente, encontrando-se em Jafa, não deixa de reproduzir na sua obra, a estória mitológica de Andrómeda³⁰², que

²⁹⁹ Simon J. Kistemaker, *Comentário do Novo Testamento – Exposição de Atos dos Apóstolos*, vol. 1, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003, pp. 492–504.

³⁰⁰ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 282.

³⁰¹ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 122.

³⁰² Na mitologia grega, Andrómeda é a filha do rei Cefeu e da sua mulher, Cassiopeia, de Jafa (chamada Etiópia). Segundo a lenda, Cassiopeia ofendeu as nereidas ao dizer que a beleza de Andrómeda era maior que a das próprias nereidas. Como vingança, Poseidon enviou um monstro marinho para devastar o reino de Cefeu. A única forma de travar esta destruição seria o sacrifício de Andrómeda. A princesa foi, por isso,

terá tido lugar nesta cidade. Deixa, contudo, a salvaguarda de que “somente dou testemunho, & afirmo, que com meus olhos vi, & com minhas mãos tratei as basas da coluna, a q dize foy atada [Andrómeda]” e “escrevo aqui isto, não por de todo o crer, mas porque o escrevem autores graudes³⁰³, inda que gentílicos”³⁰⁴, bem como São Jerónimo, que Frei Pantaleão cita no seu texto.

Como se percebe, a cidade de Jafa é uma das referências mais abundantes em termos de exemplos textuais e bíblicos. De facto, não é estranho que esta cidade tenha bastantes estórias a ela associada: como exposto, Jafa era o “porto da Terra Santa”, ou seja, um local de trocas comerciais e de confluência de gentes e culturas. Sendo um ponto tão relevante no contexto siro-palestinense, inevitavelmente se criaram sobre ele narrativas que se baseariam, habitualmente, noutras tradições correntes.

atada a uma pedra e deixada sozinha para ser devorada pelo monstro. Quando Perseu a viu, apaixonou-se por ela, matou a besta e casou com ela, um casamento de onde nasceram seis filhos e uma filha.

³⁰³ Entre os autores clássicos que disseminaram esta lenda, e que podem eventualmente ter sido lidos por Frei Pantaleão, contam-se, p.e., Públio Ovídio (Antonio Feliciano de Castillo (trad.), *As metamorphóses de Publio Ovidio Nasão*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841, pp. 201–218), Apolodoro de Atenas (Apollodorus, Sir James George Frazer (trad.), *The Library*, vol. I, Londres/Nova Iorque, William Heinemann/G.P. Putnam’s Sons, 1921, pp. 159–163), ou Filóstrato (Philostratus, Arthur Fairbanks (trad.), *Imagines*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931, pp. 114–115.).

³⁰⁴ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 41v–42.

2.3. NA CIDADE SANTA: REFERÊNCIAS A MONUMENTOS E LUGARES

Reservei este último capítulo para as referências dos viajantes que se centram exclusivamente na cidade santa, Jerusalém. No seguimento daquilo que tenho vindo a fazer até aqui, darei continuidade a esta abordagem, focando os monumentos e lugares específicos referidos pelos viajantes, particularmente aqueles que estão relacionados com a vida de Jesus. Este aspeto traduz-se num conjunto de episódios e narrativas que contam essencialmente os últimos dias de vida de Jesus, desde a Última Ceia à crucificação. A visita desta sequência de lugares, relacionada com a Paixão de Jesus, era a parte da viagem mais esperada. Percebe-se isso pela forma como os viajantes descrevem os últimos passos de Jesus, de uma forma algo nostálgica e até mesmo emotiva.

O episódio da Última Ceia não é mais do que a descrição do último jantar que Jesus fez com os seus apóstolos, antes da sua morte. Mas, quando analisado ao detalhe, revela-se um episódio bastante interessante e cheio de significado, no sentido em que permite a conexão com outras expressões religiosas da Antiguidade.

Sobre esta ceia, Francisco Guerreiro e Frei Pantaleão de Aveiro referem que, a eles e aos seus companheiros de viagem, não lhes foi permitido entrar no Santo Cenáculo, “porque os Turcos, com lastima nossa, o fizeram Mesquita. Aqui foy o Lugar, em que Christo Senhor nosso ceou com seus Discipulos, e instituiu o Santissimo Sacramento, donde lhes lavou os pés, donde baixou o Espirito Santo no dia do Pentecostes; e donde habitava a Virgem Senhora nossa. Neste Cenáculo assistião os Religiosos de São Francisco, e haverá trinta annos, que o Turco o tirou aos Religiosos. A causa dizem, que foy, que huns judeos disseram ao Turco, q alli era a sepultura de David, e que não era justo que os Christãos pizassem a sepultura de tão grande Proféta, e Rey (...). Este Santo Cenáculo foy a Casa Real, e tudo o que em circuito está despovoado, era o mais principal da Corte de David, e dos mais Reys. Agora somente está a Casa, e a Igreja do Santo Cenáculo; o mais está despovoado”³⁰⁵.

³⁰⁵ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, pp. 15–16.

Crê-se, hoje em dia, que o túmulo de David está localizado na Igreja do Monte Sião, numa capela bizantina que, durante o século XII, foi incorporada numa igreja mandada construir pelos Cruzados³⁰⁶. Contudo, esta informação nem sempre foi verdadeira: na época Bizantina, a tradição cristã colocava o túmulo de David em Belém³⁰⁷.

Não obstante, Ora Limor afirma que, pelo menos desde o século IV, existia uma cerimónia dedicada ao rei David, que tinha lugar na igreja do Monte Sião, celebrada anualmente no dia 25 de dezembro. Segundo a autora, “the liturgical *memoria* (the memorial service) led to the establishment of a phisical *memoria* (the tomb)”³⁰⁸, sugerindo assim o fenómeno de “migrating tradition”, segundo o qual as tradições vão sendo alteradas de acordo com a liturgia e, posteriormente, fixadas no lugar onde a liturgia era celebrada. Desta forma, a tradição do período bizantino, que colocava o túmulo de David em Belém, sofreu alterações e, eventualmente, também muçulmanos e judeus aceitaram a localização do túmulo de David no Monte Sião, tradição que, aliás, ainda hoje permanece enraizada³⁰⁹.

Quanto ao local da Última Ceia, a única informação que há sobre o mesmo nas Sagradas Escrituras, refere-se ao facto de constituir uma sala, num piso superior: “Jesus enviou, então, dois dos seus discípulos e disse: «Ide à cidade e virá ao vosso encontro um homem trazendo um cântaro de água. Segui-o e, onde ele entrar, dizei ao dono da casa: O Mestre manda dizer: ‘Onde está a sala em que hei-de comer a Páscoa com os meus discípulos?’ Há-de mostrar-vos uma grande sala no andar de cima, mobilada e toda pronta. Fazei aí os preparativos.»” (Mc 14, 13-15; Lc 22, 10-12). Não há qualquer informação sobre quem seria este homem que transportava um cântaro de água, ou onde seria esta casa.

Hoje em dia acredita-se que o Santo Cenáculo fica localizado no edifício do Monte Sião, que alberga, no rés do chão, a sala onde está o túmulo de David, e exatamente por cima, no piso superior, a sala onde Cristo ceou pela última vez. Esta informação está de acordo com aquilo que os viajantes afirmavam nos seus textos, mas

³⁰⁶ Ora Limor, “The origins of a tradition: King David’s Tomb of Mount Zion”, *Traditio*, vol. 44, 1998, p. 453.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 455.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 461.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 462.

as representações deste edifício são bastante mais antigas, remontando, pelo menos, ao século VI, com o mapa de Madaba³¹⁰.

Além disso, este episódio ficou célebre pelo momento solene em que, “Enquanto comiam, Jesus tomou o pão e, depois de pronunciar a bênção, partiu-o e deu-o aos seus discípulos, dizendo: «Tomai, comei: Isto é o meu corpo.» Em seguida, tomou um cálice, deu graças e entregou-lho, dizendo: «Bebei dele todos. Porque este é o meu sangue, sangue da Aliança, que vai ser derramado por muitos, para perdão dos pecados.” (Mt 26, 26-29). As cartas de S. Paulo (1Cor 11, 23-29) e os Atos dos Apóstolos (Act 2, 42-47) deixam claro que, com estas palavras, Jesus instituiu a celebração de um ritual “as an anticipation in this life of the joys of the banquet that was to come in the Kingdom of God”³¹¹. Desta forma, Jesus instituía a celebração da Eucaristia, as missas, que evocam a Última Ceia no momento da comunhão, onde são distribuídas hóstias consagradas pelos crentes, que simbolizam exatamente o *corpo* e o *sangue* de Cristo, através da transubstanciação.

Já nos finais do século XIX, T. W. Doane, na sua obra *Bible myths and their parallels in other religions (...)* disserta sobre as origens da Última Ceia³¹² e mostra que, durante a Antiguidade, em várias culturas se procedia à ingestão do pão e do vinho, que simbolizavam o corpo e o sangue dos deuses. Segundo ele, os habitantes do Tibete e da Tartária³¹³, que aderiam ao Grand Lama (Budismo), ofereciam ao seu Deus um sacramento de pão e vinho. Na área do subcontinente indiano, na concepção védica, *soma* é a personificação do sumo fermentado de uma planta que pode ser comparado ao *ambros*³¹⁴ grego, ao *kava*³¹⁵ da Polinésia e, especialmente, ao *haoma*, no

³¹⁰ Cf. Anexos 4 e 5.

³¹¹ “Eucharist”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, 15ª ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

³¹² T. W. Doane, “The Eucharist or Lord’s Supper”, in *Bible myths and their parallels in other religions: being a comparison of the Old and New Testament myths and miracles with those of heathen nations of antiquity, considering also their origin and meaning*, Nova Iorque, The Commonwealth Company, 1882, pp. 305-315.

³¹³ A Tartária compreendia a extensão de território da Ásia central e setentrional, que se prolongava grosso modo desde o Mar Cáspio e dos Montes Urais até ao Oceano Pacífico; era habitado por povos de origem turcomana e mongol.

³¹⁴ Nos mitos gregos, *ambros* ou *ambrosia* é a comida ou bebida dos deuses, que era conhecida por conferir a longevidade ou a imortalidade. Cf. Simon Hornblower et al. (eds.), “Ambrosia”, in *The Oxford Classical Dictionary*, 4ª. ed, Oxford, Oxford University Press, 2012.

³¹⁵ *Kava* é o nome dado ao comportamento eufórico provocado pela ingestão de uma bebida feita a partir das raízes da planta da pimenta, na maioria das ilhas do Pacífico Sul. O consumo desta bebida acontecia numa cerimónia em ocasiões especiais, nomeadamente a preparação para uma batalha, a aclamação de

Zoroastrismo. O *haoma* constitui uma planta de onde é extraído sumo, consumido durante a cerimónia Yasna, um sacrifício em honra a todas as divindades, em que a própria planta é considerada Zoroastro, filho do Criador, Ahura Mazda. Desta cerimónia Yasna derivava o banquete cerimonial do Mitraísmo, em que o vinho tomava o lugar do *haoma*, e ao invés de dedicado a Ahura Mazda, era dedicado a Mithra. “The early Christian leaders noticed the resemblances between the Mithraic meal, the Zoroastrian *haoma* ceremony and the christian Eucharist; and between Mithraism and Christianity, to some extent, there was mutual influence and borrowing of respective beliefs and practices. But Mithraism’s antecedents were different, being Iranian and Mesopotamian with a Vedic background before it become part of Hellenistic and Christian world (c. 67 BC to about AD 385).”³¹⁶

Por outro lado, também as culturas grega e romana festejavam os seus deuses com o uso de vinho e bebidas alcoólicas. A adoração de Dioniso (ou Baco), deus do vinho era a mais popular nessa época³¹⁷. Pródico (filosofo grego, n. século V) refere que os antigos consideravam divino tudo aquilo que era útil à humanidade. Dessa forma, o pão era venerado como a deusa Deméter, e o vinho como Dioniso³¹⁸.

Ainda segundo Doane, “The ancient Egyptians [...] annually celebrated the *Resurrection* of their God and Savior *Osiris*, at which time they commemorated his dead by the *Eucharist*, eating the sacred cake, or wafer, *after it had been consecrated by the priest, and become veritable flesh of his flesh*. The bread, after the sacerdotal rites, became mystically the body of *Osiris*, and, in such a manner, *they ate their god*”³¹⁹. No entanto, a questão parece ser mais complexa do que o modo como aqui é apresentada. Em c. 2400 a.C., Osíris era simultaneamente um deus da fertilidade e a personificação do rei morto. O germinar anual da vegetação e das plantações, aquando das inundações do Nilo, é o fenómeno mais notável no que toca às forças de crescimento inerentes à

um novo chefe, ou um encontro com um deus/deuses no âmbito de adivinhação ou profetismo. Cf. “Kava”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 6, 15º ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

³¹⁶ “Sacrament”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 26, 15º ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993, p. 789.

³¹⁷ “Alcohol and Drug Consumption”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, 15º ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993, pp. 199–200.

³¹⁸ Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, Londres, Longmans, Green, and Company, 1878, p. 181.

³¹⁹ T. W. Doane, “The Eucharist or Lord’s Supper”, p. 306.

terra e ligadas às quais se acreditava que Osíris se manifestava.³²⁰ Osíris (re)aparece, portanto, intimamente ligado à fertilidade dos campos, e aos alimentos que daí advinham. Assim, o pão e a cerveja, produtos feitos a partir da cevada, são obtidos “through the dead of the seed corn which is a manifestation of Osiris”³²¹. Osíris tornava-se, ele próprio, a manifestação dos produtos/alimentos que tutelava. Desta forma, nas celebrações associadas a Osíris, o pão e a cerveja não se tornam divinos através da transubstanciação, nem após os ritos sacerdotais, como acontece no Cristianismo: há uma mentalidade mais complexa inerente a este fenómeno, com a ligação de uma divindade a um fenómeno natural, e que pode ser encontrada nos sistemas religiosos politeístas.

Na verdade, Doane explica esta questão de forma bastante simplista, provavelmente procurando adaptar o rito da prática egípcia, aproximando-a da Eucaristia cristã, na qual realmente o pão e o vinho, através da transubstanciação, se tornam o corpo e o sangue de Cristo.

Há ainda autores que relacionam a Última Ceia com a refeição de Pessach³²², de tradição judaica. Os Evangelhos Sinóticos sugerem, através da linha cronológica, que a Última Ceia seria uma celebração do Pessach, ao contrário daquilo que pode ser entendido a partir do texto de S. João³²³. Esta questão ainda não é clara hoje em dia³²⁴, mas de uma forma ou de outra, os teólogos acreditam que a função primária deste episódio seria estabelecer a comunhão e a unidade entre os participantes desta refeição³²⁵, ou seja, os discípulos, que deveriam perpetuar e dilatar a memória e a palavra de Jesus.

³²⁰ “Osiris”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, 15º ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

³²¹ Henri Frankfort, *Kingship and the gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society & nature*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1978, p. 133.

³²² Festival judaico celebrado todas as primaveras, que festeja a libertação dos hebreus da escravidão do Egito, o Êxodo.

³²³ F. L. Cross and Elizabeth A. Livingstone (eds.), “Passover”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

³²⁴ Para uma discussão sobre estes assuntos, cf. A. Gilmore, “The Date and Significance of the Last Supper”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 14, n. 3, Setembro de 1961; Enrico Mazza, “From the Jewish Liturgy to the Christian Eucharist”, in *The Celebration of Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Collegeville, Liturgical Press, 1999.

³²⁵ Valeriy A. Alikin, “The Lord’s Supper in the Early Church”, in *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden/Boston, Brill, 2010, p. 146.

Obviamente, os viajantes e os crentes da Idade Moderna não tinham esta visão transversal em relação aos vários quadros religiosos da Antiguidade. Para eles, não se punha a hipótese de associação ou aproximação entre as religiões pagãs e o Cristianismo, e o episódio da Última Ceia apresentava-se como a última refeição que Jesus havia partilhado com os seus discípulos, instituída por ele e sem qualquer ligação a tradições precedentes.

Logo após a Última Ceia, Jesus é preso e tem início o julgamento e a Paixão de Cristo, que estão retratados na liturgia da Via Sacra. A *Via Crucis*, popularmente designada Via Sacra, consiste (atualmente) num exercício de devoção e oração dividido em catorze³²⁶ “estações”, onde se pretende percorrer, mental e espiritualmente, os momentos e o caminho que Jesus fez entre a casa de Pilatos, onde foi condenado à morte, e o Calvário, lugar da crucificação. Esta tradição advém “from the practice of early Christian pilgrims who visited the scenes of the events in Jerusalem and walked the traditional route from the supposed location of Pilate’s house to Calvary”³²⁷. Apesar disto, as origens da Via Sacra, na sua forma presente, não são claras. Originalmente, as estações de Jerusalém eram em número menor, e foi apenas a partir dos inícios do século XVI que, na Europa, se iniciou esta prática com catorze estações. Em Jerusalém, contudo, este número uniformizado de estações só viria a ser adotado no século XVIII³²⁸. Desta forma, apesar de ser possível que estes viajantes conhecessem a Via Sacra com catorze estações, em Jerusalém seriam orientados para um número diferente. Aliás, nos seus textos, os viajantes não destacam o facto de percorrerem a Via Sacra, destacam sim o lugar da “Via Dolorosa”, ou da “rua da amargura”, que é o caminho que se percorre desde a acusação de Pilatos até ao Calvário. Entenda-se, contudo, que o caminho que Jesus percorreu nos seus últimos momentos de vida terrena não coincide totalmente com o caminho da Via Sacra estabelecida na Idade Média³²⁹.

Além disso, ao percorrerem a Via Dolorosa, os viajantes não se limitavam a visitar os locais em que Jesus viveu os seus últimos momentos; também davam conta de outros

³²⁶ Durante o seu pontificado, João Paulo II sugeriu que se acrescentasse uma 15ª estação à Via Sacra, em que se recordaria a ressurreição de Jesus. A 15ª estação é opcional e não faz parte da estrutura tradicional da Via Sacra.

³²⁷ “Cross, Stations of the”, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 3, 15ª ed., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1993.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Cf. Anexo 14.

lugares relevantes na história do Novo Testamento, que não estavam relacionados com a morte e a crucificação de Cristo. De facto, os viajantes portugueses não referem a Via Sacra como um conjunto específico de paragens e orações, falavam, sim, em estações, em que paravam para orar, e onde se ganhavam indulgências: “Deve saberse, que em todos os Santuarios que se andão em toda a Terra Santa, se diz hum Hymno, Antiphona, Verso e Oração; pera o que há livro particular, e rezado hum Padre nosso e huma Ave Maria, se nos explica o mysterio de tal Lugar”³³⁰.

De qualquer forma, percorrer aquele caminho tornava-se um ato solene, que todos os viajantes relatam nos seus escritos. A primeira estação da Paixão de Cristo é a prisão e condenação de Jesus, que é contada nos Evangelhos (Jo 18; Mt 26, 47-75; 27, 1-2; Lc 22, 47-71; 23, 1-12; Mc 14, 43-72; 15, 1-5) e recontada pelos viajantes: “fomos a casa de Anás³³¹, adonde Christo Senhor nosso foy levado tanto que o prenderão. He igreja de Armenios. Aqui deraõ a Christo Senhor nosso a bofetada. Mostra-se aqui hum Oliveira que dizem estivera Christo Senhor nosso atado, em tanto, que Anàs sahia para o ver. Tem Indulgencia plenaria”³³². A “igreja de Armenios” que Francisco Guerreiro aqui menciona é a Igreja dos Santos Arcanjos, no quarteirão arménio de Jerusalém, que está inserida num mosteiro já existente em 1314³³³, e onde se acredita ser o sítio da casa de Anás. No pátio deste mosteiro está, ainda hoje, uma oliveira que, segundo a tradição, é uma ramificação da árvore onde Jesus teria estado preso³³⁴. Nas Sagradas Escrituras, tal como na Igreja Católica, não há qualquer tradição que refira que Jesus foi atado a uma oliveira na casa de Anás; esta é uma tradição seguida pelos cristãos ortodoxos arménios. Os viajantes, no entanto, não poem em causa esta narrativa: talvez por darem conta da reverência que os frades arménios tinham àquela árvore em particular, ou por terem conhecimento do simbolismo que a oliveira adquiria nas Sagradas Escrituras: um símbolo de fertilidade (Sl 128, 3), de paz (Gn 8, 11) e de bênção divina (Dt 7, 13). Além

³³⁰ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 15.

³³¹ Anás foi Sumo Sacerdote de Israel entre os anos 6 e 15 AD. Apesar de deposto aquando do julgamento de Jesus, continuava a ter uma posição influente no Sinédrio, presidindo uma ouvidoria contra Jesus antes do julgamento perante Caifás.

³³² Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 15.

³³³ Denys Pringle, *The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: a corpus*, vol. III, Cambridge/Nova Iorque, Cambridge University Press, 1993, pp. 112–113.

³³⁴ Linda Kay Davidson e David M. Gitlitz, “Church of Saint Annas”, in *Pilgrimage: from the Ganges to Graceland: an encyclopedia*, Santa Barbara, Calif, ABC-CLIO, 2002.

disso, há uma ligação intrínseca entre Jesus e esta espécie arbórea, patente, essencialmente, em episódios bíblicos que decorrem no Monte das Oliveiras³³⁵.

Também a casa de Caifás é referida nestes textos. Este edifício, que “ao presente he hum mosteiro de Armenios”³³⁶, adquire um triplo significado, uma vez que é o lugar para onde “foi levado Christo Senhor Nosso a noite da sua Dolorosa Prizão”³³⁷, e onde S. Pedro negou Jesus três vezes (Mt 26, 69-75; Mc 14, 66-73; Lc 22, 54-62), mas também porque os viajantes referem que na capela que existe agora naquele lugar “lhe serve de ara do altar posta sobre quatro columnas, aquella sagrada pedra, que foy posta na porta do sepulchro de nosso Redemptor”³³⁸.

Aparte as dúvidas que se levantam atualmente em relação à verdadeira localização da casa de Caifás, e da indefinição deste lugar ao longo da História³³⁹, no século XVI, os viajantes parecem estar certos da antiga localização deste edifício, “fora da porta de Davi a um tiro de pedra [...] [que agora é] hum Templo governado por Arménios, que Sancta Helena edificou no próprio lugar onde estavam as cazas de Chaiphás”³⁴⁰. É bastante provável que o templo de cristãos arménios a que os viajantes aqui se referem seja a atual igreja de São Pedro de Gallicantu³⁴¹, construída sobre as presumíveis ruínas da casa de Caifás, onde São Pedro também negou Jesus.

Sobre o altar constituído pela suposta pedra do sepulcro de Jesus, não se encontrou qualquer referência. Atente-se, no entanto, à destruição a que esta igreja parece estar votada na Idade Moderna, e até a possíveis diferenças entre aquilo que era

³³⁵ Paul J. Achtemeier and Society of Biblical Literature (eds.), “Olive”, in *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

³³⁶ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 103.

³³⁷ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 102.

³³⁸ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 103v.

³³⁹ Cf. E. Power, “St. Peter in Gallicantu”, *Biblica*, vol. 12, n. 4, 1931; Denys Pringle, *The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, vol. III, pp. 346–349.

³⁴⁰ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa 1624*, p. 102.

³⁴¹ Gallicantu significa “onde o galo cantou”, e é uma referência à negação de Pedro a Jesus que, segundo os evangelhos, ocorreu na casa de Caifás: Jesus disse a Pedro “«Em verdade te digo: Esta mesma noite, antes de o galo cantar, vais negar-me três vezes.» Pedro disse-lhe: «Mesmo que tenha de morrer contigo, não te negarei!»” (Mt 26,34). “Entretanto, Pedro estava sentado no pátio. Uma criada aproximou-se dele e disse-lhe: «Tu também estavas com Jesus, o Galileu.» Mas ele negou diante de todos, dizendo: «Não sei o que dizes.» Dirigindo-se para a porta, outra criada viu-o e disse aos que ali estavam: «Este também estava com Jesus, o Nazareno.» Ele negou de novo com juramento: «Não conheço esse homem.» Um momento depois, aproximaram-se os que ali estavam e disseram a Pedro: «Com certeza tu és dos seus, pois até a tua maneira de falar te denuncia.» Começou, então, a dizer imprecações e a jurar: «Não conheço esse homem!» No mesmo instante, o galo cantou. E Pedro lembrou-se das palavras de Jesus: «Antes de o galo cantar, me negarás três vezes.» E, saindo para fora, chorou amargamente.” (Mt 26, 69-75).

dito aos viajantes pelos guias e/ou pelos padres que os acompanhavam³⁴². Atualmente, contudo, os fiéis creem que na Capela do Anjo - uma capela da Igreja do Santo Sepulcro – no próprio lugar onde se localiza a tumba de Jesus, está “a piece of the stone said to have been rolled from the mouth of Christ’s Tomb by angels”³⁴³.

Após o julgamento pelas autoridades religiosas judaicas, Anás e Caifás e, posteriormente, pelo Sinédrio, segue-se o processo político em que Jesus é levado perante Pilatos, Procurador da Judeia, e Herodes, Tetrarca da Galileia e da Pereia.

Sobre o julgamento perante Herodes, Francisco Guerreiro apenas refere que Jesus “delle foy desprezado, e do seu exercito, e vestido de huma vestidura branca, o remeteo a Pilatos”³⁴⁴. É já em casa de Pilatos, que Jesus começa a ser maltratado: Frei Albergaria refere que “[a Igreja do Santo Sepulcro] Tem hum altar onde hos padres de Monte Syon dizem missa, e nesta cappella officiaõ suas horas. Aa maõ ezquerda deste altar stava a sobredita Vera Cruz huma, fresta da parede com suas grades de ferro que hoje em dya se mostra aly vazia. E aa maõ dereyta outra fresta com huma pequena da verdadeira columna onde açoutarão ho Senhor em casa de Pylatos, e pode se dizer que stando atado a ella sentyo esta pedra mays hos açoutes do Senhor que muytos corações de chrystaõs, pois que hoje em dya se vem nella hos vergões das varas taõ naturaes como se fosse em carne”³⁴⁵ (Jo 19, 1).

O pedaço de coluna que Frei Albergaria viu na Igreja do Santo Sepulcro, e ao qual se refere, está, ainda hoje, no local onde o frade o localiza. Veja-se a descrição que Robert Willis faz da Capela da Aparição, localizada dentro do Santo Sepulcro, em 1849: “On each side of the above-mentioned Altar is placed a subordinate Altar, with a recess or niche in the Wall above it. The niche over the northern side altar is said once to have contained a piece of the true cross. The niche above the southern side-altar contains a portion of the column, nine inches in diameter, and about three feet high, of fine porphyry, which goes by the name of the Column of the Flagellation, professing to be a

³⁴² Denys Pringle, *The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, vol. III, pp. 346–349.

³⁴³ Fabrizio Ardito et al., *Eyewitness travel: Jerusalem, Israel, Petra & Sinai*, China, DK, 2016, p. 99.

³⁴⁴ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, p. 18.

³⁴⁵ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 184.

piece of the column to which our Saviour was bound and scorched by the order of Pilate”³⁴⁶.

Atente-se no facto de o Novo Testamento não fazer referência a qualquer coluna a que Jesus teria sido atado no momento da flagelação. Os Evangelhos não descrevem este episódio pormenorizadamente, dizem apenas que Jesus foi flagelado a mando de Pilatos. Contudo, o imaginário cristão, e a abundante iconografia religiosa medieval e moderna sobre este episódio, representavam, frequentemente, Jesus atado a uma coluna. “No se puede citar outro ejemplo de una tan flagrante desproporción entre el laconismo de los textos y la prodigiosa riqueza de la imaginería que produjo”³⁴⁷. Além disso, hoje em dia também é venerada uma outra coluna, em Roma, na Basílica *di Santa Prassede*, que teria tido o mesmo propósito no episódio da flagelação.

Não obstante, e como se percebe, as duas descrições da capela do Santo Sepulcro feitas acima são bastantes similares, apesar dos trezentos anos que as separam. Desta forma, este pedaço de coluna torna-se significativo. Independentemente de ter, ou não, feito parte da Paixão de Cristo. No século XVI, aquele pedaço de coluna já era venerado e visitado, tradição que continuou através dos séculos, até hoje. Por sua vez, para este trabalho, assume um papel relevante, tendo em conta o pormenor e a precisão com que é descrita por Frei Albergaria. A descrição deste viajante pode ser confirmada, ainda hoje, através da observação do lugar que, de acordo com as análises textuais, parece estar imutável desde a época em que foi visitado por estes homens.

Sobre a flagelação a que Pilatos expôs Jesus, existem várias visões: o Evangelho de Lucas parece sugerir que o castigo de Pilatos pretendia ser uma medida disciplinar, frequentemente associada a um *aviso*, em casos em que a infração não requeria uma pena formal³⁴⁸: “Vou, portanto, libertá-lo, depois de o castigar” (Lc 23, 16). Desse modo, alvitra-se que Pilatos não ordenara a flagelação de Jesus para o condenar em seguida, mas teria o objetivo de despertar piedade nos judeus que pediam a morte de Cristo, e

³⁴⁶ Robert Willis, *The Architectural History of the Church of the Holy Sepulchre at Jerusalem*, Londres, John W. Parker, 1849, pp. 78–79.

³⁴⁷ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 470.

³⁴⁸ Helen K. Bond, *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge/Nova Iorque, Cambridge University Press, 2004, pp. 157–158.

evitar assim a sua crucificação³⁴⁹ - uma visão, por certo, relacionada com os escritos dos Evangelhos de Lucas e João, em que Pilatos afirmava a inocência de Cristo (Lc 23, 4/14; Jo 19, 4). Por outro lado, o Evangelho de Marcos criou uma imagem diferente em relação a este momento: “e, depois de mandar flagelar Jesus, [Pilatos] entregou-o para ser crucificado. (...) Batiam-lhe na cabeça com uma cana, cuspiam sobre Ele e, dobrando os joelhos, prostravam-se diante dele. Depois de o terem escarnecido, tiraram-lhe o manto de púrpura e revestiram-no das suas vestes. Levaram-no, então, para o crucificar.” (Mc 15, 15/19-21). Uma atitude mais violenta do que aquela que se esperaria num castigo infligido apenas como forma de aviso³⁵⁰.

De facto, reconhecem-se, no Império Romano, três tipos diferentes de flagelações: *fustes*, *flagella* e *verbera*, aplicados de acordo com a gravidade dos atos/crimes. Embora não seja claro hoje em dia as diferenças entre cada um deles, geralmente, todos eles estariam associados a outros tipos de punições posteriores³⁵¹.

No caminho, desde a casa de Pôncio Pilatos até ao Calvário, que Jesus percorreu carregando a cruz, destacam-se três episódios nos escritos dos viajantes, que, atualmente, correspondem à quarta, quinta e sexta estações da Via Sacra.

O primeiro deles é o momento em que “Ficou ho Salvador tanto quebrantado na humanidade de ver sua santissima May desta maneyra sentyda que jaa não podya daar fim a esta rua pelo qual // vendo hos inimigos ho alvoroço da cidade moormente das molheres temerão não se revogasse ha injusta sentença e dando lhe empuxões, como sempre faziaõ vendo que não podya alargar tanto o passo como elles queriaõ forçarão a Symaõ Cyreneu que vinha da sua quinta pêra que elle ajudasse a levar a cruz”³⁵². Este episódio em que Simão Cireneu ajuda Jesus a levar a cruz é descrito nos Evangelhos de Mateus (Mt 27, 32), Marcos (Mc 15, 21) e Lucas (Lc 23, 26), e explica-se, normalmente, pelo facto de Jesus estar demasiado fraco, após os maus tratos que lhe foram infligidos, para carregar o objeto. O Evangelho de João fornece uma visão diferente: não inclui Simão Cireneu nos seus textos.

³⁴⁹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 470.

³⁵⁰ Cf. Helen K. Bond, *Pontius Pilate in history and interpretation*, pp. 182–187.

³⁵¹ A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman law in the New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 27–28.

³⁵² Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, pp. 172–173.

Desta forma, permitem-se aqui dois quadros de entendimento: por um lado, a omissão de Simão Cireneu no seu texto pode ser apenas isso, uma omissão ou mesmo um desconhecimento de Simão Cireneu por parte de João, como sugere Louis Réau³⁵³; por outro lado, esta omissão pode ter um outro significado a ela associada, podendo subentender-se que Jesus carregou a cruz sozinho.

Sendo este o caso, alguns autores encontram uma conexão entre o caminho que Jesus percorreu até ao seu lugar de morte, carregando a cruz na qual morreria, com outros episódios do Antigo Testamento: o mais significativo é o episódio do *Sacrifício de Isaac*, em que a mando de seu pai, Isaac teria carregado os feixes de lenha com os quais seria imolado até ao cimo da montanha, onde o seu sacrifício iria acontecer (Gn 22, 1-14).

Os racionalistas, entre eles Salomon Reinach (n. 1858 - m. 1932), questionam a veracidade do episódio em que Simão Cireneu carrega a cruz de Jesus, uma vez que, segundo o Direito Romano, cada condenado deveria levar o seu próprio *patibulum*³⁵⁴. Desta forma, esta cena teria sido imaginada para ilustrar a palavra de Cristo: “Jesus disse, então, aos discípulos: «Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.” (Mt 16, 24; Mc 8, 34).

Apesar destas novas visões ligadas ao pensamento contemporâneo, durante as Idades Média e Moderna, multiplicam-se as representações iconográficas relacionadas com este episódio, que apresentam geralmente Simão Cireneu a carregar a cruz ou, pelo menos, a suportar a cruz que Jesus leva. Estas visões são provenientes, não só, mas em grande medida, das ideias dos exegetas da Antiguidade, que optaram pela presença de Simão Cireneu no episódio.

Mesmo assim, a questão não é linear. Orígenes foi o primeiro exegeta a tentar resolver estas discrepâncias entre os três evangelhos e o texto de João, no que concerne a este assunto. O autor apresenta então duas possibilidades, que pretendem resolver a questão a um nível literal, conjugando-as: numa, Jesus carregara a sua cruz primeiro, e só depois Simão Cireneu teria sido compelido a ajudá-lo; noutra, Simão Cireneu carregou a cruz em primeiro lugar e, só à medida que se aproximaram do Calvário, Jesus a tomou sozinho. Orígenes não escolhe a hipótese que entende ser mais plausível, no

³⁵³ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 481.

³⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 482.

entanto, os exegetas posteriores, que seguiram a sua linha de pensamento, nomeadamente S. Jerónimo, Agostinho, Teodoro de Mopsuéstia e Cirilo de Alexandria concluíram que “As he left the praetorium, Jesus carried his own cross. At some point along the way, Simon of Cyrene was compelled to carry the cross.”³⁵⁵.

Noutra trajetória de pensamento, esta questão é resolvida a nível espiritual, interpretando Simão Cireneu como um símbolo positivo de conversão dos gentios e, mais do que isso, como um modelo de discipulado cristão que, ao aceitar carregar a cruz de Cristo e segui-l’O, tomava o seu sofrimento – uma ideia algo relacionada com a de mártir³⁵⁶.

Gregório, *o Grande*, por sua vez, rejeita estas tradições, e não vê Simão Cireneu como um modelo de discipulado, mas como um exemplo de relutância da prática cristã, já que teria sido compelido a carregar a cruz de Jesus, e não o teria feito de espontânea vontade, com sentimento e temor a Deus. Esta é uma visão que não alcançou muita popularidade entre os teólogos dos séculos posteriores, com autores como Isidoro de Sevilha e Beda a voltarem a uma visão positiva em relação a esta personagem.

Tendo em conta este campo de análise dos exegetas da Antiguidade, é indisputável que Simão Cireneu foi inicialmente compelido a transportar a cruz de Jesus; o que não fica claro a partir dos Evangelhos é se Simão continuou a carregar a cruz sob compulsão, ou se esta inicial submissão às forças romanas deu lugar a uma compaixão e vontade genuínas de ajudar Jesus³⁵⁷.

Como se percebe, Simão Cireneu é uma personagem peculiar³⁵⁸. Embora seja só referido num episódio da Bíblia, é um dos episódios mais significativos das Sagradas Escrituras e, por isso, adquire uma importância extrema, embora não haja consenso em relação às intenções e desígnios da sua aparição/criação. No que toca aos viajantes, é natural que estes não discutissem a veracidade deste episódio: a Idade Moderna foi particularmente rica em representações artísticas deste evento, apresentando (normalmente) Simão Cireneu a carregar a cruz de Jesus. Refiram-se as representações

³⁵⁵ Mark DelCogliano, “Gregory the Great on Simon of cyrene: A critique of tradition.”, *Annali Di Storia Dell’ Egesi*, vol. 28, n. 1, 2011, p. 318.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 318–319.

³⁵⁷ Para uma discussão mais pormenorizada sobre estes assuntos, cf. Mark DelCogliano, “Gregory the Great on Simon of cyrene: A critique of tradition.”.

³⁵⁸ Para uma discussão sobre a nacionalidade e proveniência desta personagem, cf. Richard Westall, “Simon of Cyrene, a Roman citizen?”, *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 59, n. 4, 2010.

artísticas de Duccio (1308/1311), Pieter Bruegel, *o Jovem* (1605), Ticiano (1560), ou Sebastiano del Piombo (1515/1517), por exemplo.

A estação seguinte da Via Sacra retrata o episódio em que Verónica limpa a cara de Jesus com um lenço. Este é também um episódio relevante para os viajantes, que contam que passaram na “casa de Sancta Veronica que compadecendo-se do Sñr sahio a lhe limpar seu divino rosto com huma própria toalha; e em tres voltas dela ficou retratada a figura do Sñr (...) huma daquelas voltas está em Roma na Igreja de S. Pedro, e a outra na Sé catedral de Saem, em Espanha, e outra em Genova”³⁵⁹.

Verónica é descrita, tradicionalmente, como uma mulher pia que, com o seu lenço, limpou a face de Cristo no seu caminho até ao Calvário. Como recompensa por este gesto, Jesus “imprime” o seu rosto no lenço de Verónica³⁶⁰. No entanto, apesar de haver uma grande crença, e de hoje em dia fazer parte das estações da Via Sacra, o episódio de Verónica não é relatado no Novo Testamento.

Os teólogos sugerem que este episódio é uma junção de várias lendas ou tradições³⁶¹: os Evangelhos dão conta de uma mulher com uma doença hemorrágica há 12 anos, que não encontrava tratamento para a sua enfermidade, mas que no momento em que tocou Jesus, ficou curada (Mt 9, 20-22; Mc 5, 25-34; Lc 8, 43-48); segundo o *Evangelho de Nicodemos*, um texto apócrifo, a mulher com uma doença hemorrágica chamar-se-ia Verónica: “And a certain woman named Bernice (Beronica *Copt.*, Veronica *Lat.*) crying out from afar off said: I had an issue of blood and I touched the hem of his garment, and the flowing of my blood was stayed which I had twelve years.”³⁶² Por outro lado, outros autores creem que o nome Verónica provém de *vera icon*, do latim, que significa *verdadeira imagem*, que estaria intrinsecamente relacionado com este episódio e a imagem que teria sido “impressa” no seu lenço³⁶³.

Joe Nickell sugere que este episódio é uma versão tardia da história da Imagem de Edessa. Esta é uma narrativa relatada em *A Doutrina de Addai*, um manuscrito siríaco,

³⁵⁹ Álvaro da Costa, “Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa (...)”, f. 151.

³⁶⁰ David Hugh Farmer, “Veronica”, in *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1982.

³⁶¹ Ilka Knüppel Gray, *The search for Jesus’ final steps: How archaeological and literary evidence reroutes the Via Dolorosa*, Towson, Maryland, Towson University, 2017, p. 52.

³⁶² Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, p. 102.

³⁶³ David Hugh Farmer, “Veronica”, in *The Oxford Dictionary of Saints*.

datado de meados do século IV, que conta como o rei Abgar de Edessa, que sofria de lepra, enviou Ananias, um mensageiro, ao encontro de Jesus para o persuadir a visitá-lo e curá-lo da sua doença. Como resultado da sua viagem, Ananias retornou à presença de Abgar com um pano/lenço em que Jesus “imprimiu” o seu rosto. Através do contacto com o mesmo, ter-se-ia curado a doença do soberano³⁶⁴.

É interessante o facto de D. Álvaro da Costa referir os sudários de Roma, Jaem e Génova. Os devotos creem que a Imagem de Edessa sobreviveu ao saque de Constantinopla, onde esteve até 1204, e foi trazida para a Europa Ocidental. Uma das alegações sobre esta imagem é que, atualmente, ela está albergada na capela de San Bartolomeo degli Armeni, em Génova, e que chegou à cidade italiana após 1362³⁶⁵.

Quanto às imagens de Roma³⁶⁶ e de Jaén³⁶⁷, os devotos creem tratar-se de imagens relacionadas com o episódio de Verónica. Tal como estas, muitos outros “sudários” terão aparecido, uma vez que aos artistas lhes era permitido, e até encorajado, a reprodução de relíquias que representassem a suposta verdadeira face de Jesus – desta forma, passar-se-ia de uma imagem em “negativo” para uma imagem mais natural e próxima da realidade humana. No entanto, segundo Thomas Humber, a multiplicação destas relíquias podia ser, depois, convenientemente explicada através de uma tradição que afirmava que as imagens conseguiam duplicar-se a elas próprias, miraculosamente³⁶⁸.

³⁶⁴ Para uma descrição mais pormenorizada deste episódio, cf. Joe Nickell, *Relics of the Christ*, Lexington, University Press of Kentucky, 2007, pp. 68–76.

³⁶⁵ Mark Guscini, *The tradition of the image of Edessa*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 73.

³⁶⁶ Alguns autores afirmam, atualmente, que a imagem que se encontra na Basílica de São Pedro, no Vaticano, não é a original. A original teria sido roubada da Basílica por volta dos anos 1600, e o Papa Paulo V teria ordenado a reprodução de uma cópia para substituir a imagem perdida. John C. Iannone acredita ainda que a imagem original se conserva agora no Santuario del Volto Santo, em Manoppello. De qualquer das formas, a suposta cópia feita por Paulo V continua a ser venerada pelos crentes, e ainda são celebradas missas relacionadas com esta imagem. Cf. John C. Iannone, *The Three Cloths of Christ: the Emerging Treasures of Christianity*, Florida, Lulu Company, 2010, pp. 197–206.

³⁶⁷ “The Santo Rostro of Jaén is believed to be a relic of the *vera icona*, the true image that resulted from the impression at Calvary of Christ’s sweat and bloody face on Veronica’s veil. This relic had been the object of great devotion in Jaén since the late Middle Ages. It attracted one of the most important pilgrimages in Spain and was considered by Catholic authorities in Jaén to have the same value as the Roman Holy Face.” Cf. Cécile Vincent-Cassy, “The Search for Evidence: The Relics of Martyred Saints and Their Worship in Cordoba after the Council of Trent”, in *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 131.

³⁶⁸ Thomas Humber, *The Sacred Shroud*, Nova Iorque/ Markham, Pocket Books, 1978, p. 92.

Hoje em dia, vários cientistas dedicam-se a estudar os vários sudários existentes, numa tentativa de perceber a origem das imagens e a sua veracidade. O mais célebre e sobre o qual são feitos mais estudos é o Sudário de Turim, que continua a despertar a curiosidade e a suscitar dúvidas entre a comunidade científica³⁶⁹.

Mais uma vez, e independentemente das várias tradições de sudário existentes em toda a Europa, e fora dela, os viajantes portugueses acreditavam que Verónica fora uma pessoa real que contactara com Jesus, e não meramente uma lenda. Prova disso é o facto de os viajantes darem conta, nos seus escritos, de onde era a sua casa. Desta forma, e apesar de este episódio não estar relatado no Novo Testamento, não há qualquer contestação por parte dos viajantes àquilo que lhes era dito pelos guias ou que aprendiam durante as viagens. Percebe-se, então, que era uma tradição muito enraizada no seio da Igreja e entre os crentes – que, aliás, acabou por ser incluída nas estações da Via Sacra.

Por fim, o terceiro episódio que os viajantes mais referem no contexto da Paixão de Cristo, é o momento em que Jesus fala às mulheres de Jerusalém, descrito em Lucas, e que não encontra paralelos diretos em nenhum outro Evangelho³⁷⁰: “Seguiam Jesus uma grande multidão de povo e umas mulheres que batiam no peito e se lamentavam por Ele. Jesus voltou-se para elas e disse-lhes: «Filhas de Jerusalém, não choreis por mim, chorai antes por vós mesmas e pelos vossos filhos; pois virão dias em que se dirá: ‘Felizes as estéréis, os ventres que não geraram e os peitos que não amamentaram.’ Hão-de, então, dizer aos montes: ‘Caí sobre nós!’ E às colinas: ‘Cobri-nos!’ Porque, se tratam assim a árvore verde, o que não acontecerá à seca?»” (Lc 23, 27-31).

O excerto do texto de Frei Pantaleão de Aveiro sobre este passo, é deveras interessante: “chegamos ao lugar, onde nosso Redemptor se virou para as sanctas, & deuotas molheres, que apos elle hião chorando, & lhe disse, filhas de Hierusalem, não queirais sobre mim chorar, mas choray sobre vos, & sobre vossos filhos &c. E o mays como o escreve o Evangelista S. Lucas, no seu sagrado Evangelho, no que se poderão

³⁶⁹ Cf., por exemplo, M. Borrini and L. Garlaschelli, “A BPA Approach to the Shroud of Turin”, *Journal of Forensic Sciences*, vol. 64, Janeiro de 2019, que identifica inconsistências no Sudário de Turim, propondo que o mesmo é falso, e sugerindo que é uma representação artística do século XIV; para argumentos que pretendem explicar a veracidade do mesmo Sudário, veja-se, por exemplo, Elvio Carlino et al., “Atomic resolution studies detect new biologic evidences on the Turin Shroud”, *PLOS ONE*, vol. 12, n. 6, 2017.

³⁷⁰ Marion L. Soards, “Tradition, Composition, and Theology in Jesus’ Speech to the “Daughters of Jerusalem” (Luke 23,26-32)”, *Biblica*, vol. 68, n. 2, 1987, p. 221.

considerar duas cousas. A primeira, que com a cayda de nosso Redemptor no chão vendo com seus divinos olhos a gloria virgem nossa senhora sua mãy diante de si, aquellas molheres levantarão as vozes do pranto, que vinhão fazendo, como he comum costume de molheres, quando vem, ou ouvem alguma cousa, que as move a compaixão e piedade, as suas vozes acudio o senhor dizendo que não chorassem sobre elle. A segunda consideração he, que vendose algum tanto aliviado do peso da pesada cruz, que já Simão cireneo lhe ajudava a levar, teue tepo & lugar para lhe poder falar & profetizar seus males, & infortúnios, que auião de vir a ellas & a seus descendentes”³⁷¹.

O ponto de vista de Frei Pantaleão torna-se curioso porque o autor adota aqui uma posição que os viajantes assumem muito poucas vezes neste âmbito, uma postura de exegeta que o leva a refletir sobre o que está na base deste episódio. As duas hipóteses explicativas para o episódio que Frei Pantaleão aqui apresenta são bastante claras e relevantes. O viajante propõe a atribuição destas a dois factos distintos: ou à compaixão pelas mulheres que sofriam por ele, ou a um profetismo relativo à destruição de Jerusalém.

De facto, os teólogos contemporâneos também apresentam uma série de interpretações díspares em relação ao tipo de discurso de Jesus, mas que se coadunam com as visões de Frei Pantaleão: uns creem que Jesus, com as suas palavras, procurava o arrependimento por parte das mulheres, ao invés de pena³⁷²; outros veem as palavras de Jesus como uma expressão de compaixão e simpatia por aquelas mulheres que o choravam³⁷³; outros ainda interpretam estas palavras como um oráculo profético relativamente à cidade de Jerusalém e à sua destruição³⁷⁴.

A interpretação que invoca uma profecia em relação à destruição da cidade de Jerusalém aparece-nos como a mais provável, não só devido ao tom profético que todo o Evangelho de Lucas adquire, mas também devido à citação do Livro de Oseias, que Jesus faz neste episódio, e que expressa claramente a destruição de Israel: “Os lugares

³⁷¹ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 112v–113.

³⁷² Sobre esta interpretação cf., por exemplo, Eduard Schweizer, *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox Press, 1984, p. 357.

³⁷³ Sobre esta interpretação cf., por exemplo, Joseph A. Fitzmyer (ed.), *The Gospel according to Luke: introduction, translation, and notes*, Garden City, Doubleday, 1981, p. 862.

³⁷⁴ Cf especialmente Jerome H. Neyrey, “Jesus’ Address to the Women of Jerusalem (Lk. 23. 27–31) - A prophetic judgment Oracle”, *New Testament Studies*, vol. 29, n. 1, January 1983; Marion L. Soards, “Tradition, Composition, and Theology in Jesus’ Speech to the “Daughters of Jerusalem” (Luke 23,26-32)”, *Biblica*, vol. 68, n. 2, 1987.

altos de Bet-Aven, o pecado de Israel, serão destruídos. Os espinhos e os abrolhos crescerão sobre os seus altares. Dirão então às montanhas: «Cobri-nos!» E às colinas: «Caí sobre nós!» (Os 10, 8). Neste sentido, também Schweizer afirma “He expresses his own anguish over Jerusalem, as at this entry, no now at this departures”³⁷⁵, referindo-se ao momento em que Jesus chora sobre Jerusalém, adivinhado o futuro da cidade (Lc 19, 41-42).

Esta é a última estação/episódio antes da chegada ao Calvário e da precipitação dos eventos que culminam com a morte de Cristo.

Em relação ao lugar do Calvário e à crucificação de Jesus, as informações dos viajantes são extremamente coerentes entre si. Todos eles referem e/ou tocam os três buracos em que estiveram as cruzes de Jesus e dos dois malfeitores que com ele foram crucificados, bem como a fissura que, afirmam, se abriu entre as cruzes quando Jesus expirou. São também coesas e precisas as descrições que todos eles apresentam da Capela da Crucificação.

Estando Francisco Guerreiro no complexo religioso do Santo Sepulcro, diz que “subimos por dezanove degraus, e fomos ao Santo Monte Calvario, e nos pareceo, que entrávamos no Paraíso. Estando no alto, vimos huma Capella, que são duas estancias a modo de tribuna, que corresponde a primeira nave da Igreja. A primeira he o Lugar Sacratissimo, em que o Filho de Deos foy levantado na Cruz; nelle está o buraco donde a Santa Cruz esteve fixada. Tem hum bocal de prata, e o adorámos, e beijámos, como Santuario tão admirável. Metemos dentro os nossos braços nós, e assim digo, qye terá de fundo como trez palmos. Nos lados estão sinalados os Lugares das cruzes dos Ladroens, que me parece, que tocavão huma, e outra cruz. Há entre a de Christo Senhor nosso, e a do mau Ladrão, huma abertura na penha de sete palmos de comprido, e mais de hum de largo (...) Esta se abriu quando Christo Senhor nosso espirou. (...) Esta Capella, que se chama da Crucifixão, toda está cuberta de mármore, e jaspe finíssimo com muitos labores, e o tecto he todo de Moysaico, de que estão pendentes mais de cinquenta alampadas de todas as nações de Christãos.”³⁷⁶ Jerónimo Calvo acrescenta ainda que

³⁷⁵ Eduard Schweizer, *The Good News According to Luke*, p. 357.

³⁷⁶ Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, pp. 36–37.

“Christo Señor Nosso foi crucificado com o Rosto para Occidente e Costas para Oriente, que hera a Sancta Cidade”³⁷⁷.

A Capela da Crucificação que os viajantes referem ainda pode ser visitada atualmente, contudo, desde a altura das suas visitas até aos dias que correm, o edifício terá sofrido grandes mudanças. Obviamente, hoje em dia há outro tipo de controlo das visitas a estes espaços, e apesar de o lugar na rocha onde foram cravadas as cruzes dos malfeitores estar protegido por um vidro, é possível tocar o sítio onde esteve a cruz de Jesus³⁷⁸, um ato semelhante àquele que, como vimos, foi efetuado pelos viajantes.

É interessante a referência que os viajantes fazem à fenda que separa a cruz de Jesus da cruz de Gestas, o ladrão que não se arrependeu, uma vez que esse episódio não é relatado na Bíblia. Contudo, ainda hoje, “in the bedrock that lies under the altar there is a large rift that, according to tradition, was caused by the earthquake that occurred the moment Jesus died”³⁷⁹. Este facto pode estar relacionado uma tradição que advém do texto de Mateus: “Jesus, clamando outra vez com voz forte, expirou. Então, o véu do templo rasgou-se em dois, de alto a baixo. A terra tremeu e as rochas fenderam-se” (Mt 27, 50-51).

Por fim, não é surpreendente que os monumentos/lugares que na Terra Santa estão melhor documentados sejam aqueles inerentes à vida e morte de Jesus, uma vez que a sua figura é a mais reverenciada do Novo Testamento. Desta forma, também um dos monumentos que mais atenção desperta na Terra Santa é o próprio Sepulcro de Cristo. Todos os viajantes dedicam especial atenção a este local e à sua descrição, apresentando-o de forma mais ou menos pormenorizada. Não é estranho o entusiasmo que estes viajantes demonstram ao chegar ao Santo Sepulcro: este é o local onde Jesus foi sepultado após a crucificação, e de onde ressuscitou ao fim de três dias. Portanto, o mesmo adquire um grande simbolismo para os cristãos. Frei Pantaleão descreve a “capela q tem dentro em si o sepulchro glorioso de nosso Deos & senhor, o qual he de muyta mays riqueza, que todos os tizouros Orientaes, & assi o edificio excede aos outros em tudo, & com muyta rezão, pois teue em si ao filho do eterno Deos”³⁸⁰, além disso,

³⁷⁷ Jerónimo Calvo, *Viagem de Terra Santa* 1624, p. 122.

³⁷⁸ Fabrizio Ardito et al., *Eyewitness travel*, p. 98.

³⁷⁹ Ilka Knüppel Gray, *The search for Jesus' final steps: How archaeological and literary evidence reroutes the Via Dolorosa*, p. 81.

³⁸⁰ Frei Pantaleão de Aveiro, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, p. 65.

tanto Frei Pantaleão, como Jerónimo Calvo e Frei Albergaria referem mesmo a prática de “ficar dentro alguns dias que lhe parecer”³⁸¹ a “dormyr no seu Samto Sepulchro”³⁸², provavelmente em vigília. Apesar de apenas conhecermos parte do texto de Frei António de Lisboa, este viajante conta que, em Veneza, “delante de las puertas deste templo de Zacharias está un sepulchro muy deuoto que se llama de nuestro Redemptor, el qual es hecho a la medida e manera de el que está en la Sancta cibdad de Iherusalem donde nuestro Señor fue sepultado”³⁸³.

A verdade é que as reproduções ou réplicas do Santo Sepulcro não são raras na Europa, principalmente na Idade Moderna. Carlos Emanuel Santos afirma que, após a recuperação da cidade por parte de Saladino, em 1187, alguns edifícios erigidos pelos Templários foram destruídos e a Ordem do Templo foi expulsa de Jerusalém: “os Templários saídos deste ambiente de profunda nostalgia, principalmente depois da sua perda, vivido na Terra Santa, quiseram reproduzi-lo na sua sede em Portugal, ou seja, transformar Tomar no Umbigo do Mundo, no Centro do Universo”³⁸⁴. O autor defende, assim, que com a construção da Charola de Tomar se pretendeu aludir aos dois edifícios mais significativos da Terra Santa, o Sepulcro de Jesus e o Templo de Salomão/Cúpula do Rochedo, levando a cabo uma análise arquitetónica entre os três edifícios. Por seu lado, Luís U. Afonso sublinha que a Charola de Tomar, para além de demonstrar a ligação dos Templários a Jerusalém, evidenciava também o compromisso desta ordem militar no resgate dos locais sagrados do Cristianismo e, portanto, além de uma função religiosa e militar, a Rotunda de Tomar era também um símbolo de cruzada³⁸⁵. Refiram-se outras construções deste tipo, nomeadamente a capela palatina de Aix-la-Chapelle (Alemanha, c. 792), a Catedral de São Miguel de Fulda (Alemanha, c. 822), o batistério de Florença (Itália, sécs. XI-XII), as rotundas de Saint-Croix de Quimperlé (França, c. 1100) e de Villeneuve d’Averyon (França, séc. XII), a Igreja de San Giovanni, em Brindisi (Itália, séc. XI), a Igreja circular de San Lorenzo, em Mântua (Itália, séc. XI), ou a Igreja do Santo

³⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

³⁸² Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 161.

³⁸³ Fray Antonio de Lisboa, *Viaje a Oriente (1507)*, p. 64.

³⁸⁴ Carlos Emanuel Santos, “A Charola Templária de Tomar: Jerusalém Perdida”, *Revista de História da Sociedade e Cultura*, n. 11, 2011, (39-56), pp. 46–47.

³⁸⁵ Luís U. Afonso, “A Rotunda templária de Tomar e os edifícios de planta centralizada de Jerusalém na época das cruzadas”, in *Entre Deus e o Rei. O Mundo das Ordens Militares*, vol. 2, Município de Palmela, Palmela, 2018, p. 242.

Sepulcro, em Cambridge (Inglaterra, séc. XII)³⁸⁶ – exemplos de construções que invocam o Santo Sepulcro de Jesus, em Jerusalém.

A Europa Moderna estava, desta forma, pontuada de locais com grande simbolismo no imaginário cristão, e Portugal não foi exceção. Os Cavaleiros Templários emergiram como uma das forças cristãs mais significativas na Terra Santa e, mesmo após a sua extinção, em 1312, a Charola e o complexo religioso por eles construído em Tomar não perderam o seu simbolismo. Os Cavaleiros da Ordem de Cristo perpetuaram a memória e a ação da extinta ordem, da qual a “nova milícia [...] [recebeu] todos os rendimentos, jurisdições, posses, regalias e privilégios, [de] que usufruía a extinta Ordem dos Templários”³⁸⁷.

³⁸⁶ Carlos Emanuel Santos, “A Charola Templária de Tomar - Uma Construção Românica entre o Oriente e o Ocidente”, *Medievalista on-line*, IEM - Instituto de Estudos Medievais, vol. 4, n. 4, 2008, p. 8.

³⁸⁷ Manuel da Silva Castelo-Branco, “Visitações de Cristo até Finais do Século XVI” in *As Ordens Militares em Portugal e no Sul da Europa*, Lisboa, Colibri, 1992, p. 407 *apud* Pedro Silva, *Dos Templários à Ordem de Cristo: Portugal Templário*, Lisboa, Via Occidentalis Editora, 2007, p. 59.

NOTAS FINAIS

Após esta análise exaustiva das referências à Antiguidade nos textos dos viajantes portugueses, há algumas notas finais que, embora sejam facilmente perceptíveis ao longo do texto, importa evidenciar.

A primeira questão de que se deve estar ciente após uma abordagem deste tipo é a de que a maioria dos autores da Idade Moderna – e particularmente os seis viajantes cujo relato aqui foi analisado – compreendiam a Bíblia como a sua autoridade máxima, como o livro mais importante: uma vez que tinha sido escrito pela vontade de Deus, tudo o que nele estava expresso, era verdadeiro.

As histórias e tradições locais com que estes viajantes se deparavam ao longo da sua peregrinação eram muitas, por vezes dispersas, e até controversas entre si. Neste sentido, os viajantes usavam a autoridade das Sagradas Escrituras para distinguir o verdadeiro e o falso, segundo a sua religião. Esta situação verifica-se, principalmente, no contacto com comunidades judaicas ou muçulmanas que, muitas vezes, tinham tradições que envolviam personagens bíblicas, mas não estavam (exatamente) de acordo com as informações apresentadas sobre essas mesmas personagens nas Sagradas Escrituras. Frei António Soares de Albergaria dedicou mesmo algumas páginas do seu relato às “muytas falsidades, superstições e falsos sentidos que dão na Sagrada Scriptura atee scusar hos peccados como se scusaõ da idolatria”³⁸⁸, referindo-se, neste caso, aos judeus. Quaisquer tradições locais que não estivessem expressas na Bíblia eram interpretadas de acordo com a sensibilidade de cada um. Muitas vezes, os viajantes abstraíam-se de tecer comentários sobre a sua veracidade, limitando-se a informar o leitor – faça-se aqui um paralelo com aquilo que já era praticado por Heródoto nos seus escritos: “Herodotus stands aside and lets us draw our own conclusions”³⁸⁹.

Como foi dito diversas vezes ao longo do texto, a verdade que estes homens atribuíam às Sagradas Escrituras manifestava-se no seu comportamento durante a peregrinação e, certamente, na forma como viviam. Isto é, ao longo dos textos, são

³⁸⁸ Manuel Vílmaro Costa Pereira, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, p. 78.

³⁸⁹ Herodotus, Robin Waterfield (trad. e notas), *The histories*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 2008, p. xli (Introdução).

referidas várias atitudes ou condutas por parte das personagens bíblicas, que servem de modelo ou de exemplo negativo aos viajantes e àqueles que liam as suas obras. Cada episódio bíblico tem um ensinamento inerente, que muitas vezes não está totalmente explícito no texto, mas, cremos, estaria presente, quase “nas entrelinhas” para o viajante-autor e para o crente-leitor. Recorde-se que, nos séculos XVI e XVII, durante as missas e os sermões, vários episódios bíblicos eram esmiuçados pelos sacerdotes, principalmente como forma de ensinamento e pregação. Destes sermões, extraíam-se, entre outras coisas, as regras sociais que a Igreja pretendia que fossem cumpridas pelas comunidades, atitudes que, posteriormente, no momento de morte terrena, permitiriam o julgamento junto de Deus e a distinção entre uma eternidade plena ou atormentada.

É por isto que há uma preocupação constante ao longo dos textos em deixar registo escrito dos locais onde se ganham *sete anos e sete quarentenas de perdão* ou *indulgência plenária*. Estas designações eram atribuídas pela Igreja de acordo com a importância de cada lugar no contexto cristão, e fornecem-nos uma visão sobre a mentalidade destes homens e sobre a salvação da alma, que não era uma questão menor, tendo em conta as visões de Inferno e Purgatório que eram difundidas nesta altura, em contraste com as ideias de Paraíso. A salvação da alma era um dos motivos que levavam o crente a fazer uma peregrinação desta envergadura; aliás esta é uma atitude de que a Sagrada Escritura é testemunha, uma vez que nela se expressa que os judeus deviam ir três vezes por ano em peregrinação ao Templo (Ex 34, 24; Dt 16, 16). Recupere-se aqui a visão de José Antunes da Silva, que afirma que “A vida humana é, na perspectiva cristã, uma caminhada, uma peregrinação ao encontro de Deus (...) Aliás, o Cristianismo começou por ser conhecido como o Caminho (Act 9, 2; 19, 9; 22, 4), entendido este no sentido de caminhada espiritual, cuja meta final era a Jerusalém celeste (Ap 21, 1-4). Nesta perspectiva, o cristão reconhece que não tem aqui morada permanente (cf. 2 Cor 5, 1-6) e que, no seu caminhar, Deus o acompanha e sustenta com a sua graça a caminho da pátria celeste”³⁹⁰.

Para aqueles que não tinham condições para fazer uma peregrinação tão longa e dispendiosa outras ações e exercícios devocionais podiam ser levados a cabo para

³⁹⁰ José Antunes da Silva, “Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina”, *Theologica*, Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Teologia, vol. 39, fasc. 2, 2004, (série II), p. 341.

chegarem ao mesmo fim, nomeadamente, a Confissão, a receção da Comunhão, a oração com intenção pelo Papa ou o afastamento de todo e qualquer tipo de pecado³⁹¹.

Aparte a questão da salvação, o que sobressai ao longo dos textos é o gosto e o deslumbramento, que os viajantes demonstram por se encontrarem em território sagrado, onde tantos eventos significativos na história do Cristianismo teriam tido lugar. Esse deslumbramento está expresso em todos os textos analisados, sem exceção, e compreende-se, principalmente, pela forma como estes viajantes reagiram ao primeiro vislumbre que tiveram de Jerusalém: uns beijaram a terra, outros bateram no peito, outros choraram.

Destaca-se também o fortalecimento da fé destes homens, devido ao facto de se encontrarem nos mesmos locais em que Jesus havia estado, e mesmo por terem de lidar com o sofrimento em algumas alturas da viagem, sofrimento esse que, sentiam, os aproximava daquilo que Jesus sentira, em episódios como o *jejum de 40 dias e 40 noites no deserto* ou a passagem pela Via Dolorosa, por exemplo.

Numa Europa marcada pelo surgimento da Reforma Protestante em inícios do século XVI, a forte ação da Inquisição em Portugal (e na Península Ibérica) não permitiu o crescimento significativo das novas confissões reformistas nesta altura. Portugal permanecera profundamente católico e as viagens e obras destes homens eram também um veículo para chegar a este fim, mantendo a vitalidade do Cristianismo.

Em segundo lugar, refira-se que, não raras vezes, as referências a personagens, cidades e locais da Antiguidade bíblica remetem-nos também para uma Antiguidade Oriental extra-bíblica, que não podem ser dissociadas uma da outra. Como demonstrado ao longo deste trabalho, alguns ritos ou tradições cristãs, podem ser inspirados por tradições anteriores, das culturas clássicas, das culturas da zona da Mesopotâmia ou do Egito, bem como das comunidades antigas da costa siro-palestinense. Recorde-se que a história do Antigo Testamento se desenvolve entre a região do Egito e da Mesopotâmia e, portanto, estranho seria se não aglutinasse tradições e costumes das civilizações da região do Próximo Oriente, geograficamente tão próximas e de presença tão próspera e florescente.

³⁹¹ F. L. Cross and Elizabeth A. Livingstone (eds.), "Plenary Indulgence", in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

Para estes viajantes, contudo, a questão podia não ser tão clara assim. Naturalmente, estes viajantes não possuíam um conhecimento tão vasto das tradições extra-cristãs como o que detinham das tradições cristãs/bíblicas. Sugere-se, deste modo, que estes viajantes pudessem não ter a noção da proximidade da sua religião com as outras religiões monoteístas e mesmo com as antigas religiões pagãs daquela área. As conexões entre elas, feitas pelos viajantes, limitavam-se às alusões e referências na Bíblia àquelas regiões; além disso, os homens dos séculos XVI e XVII estavam tão imbuídos no seu espírito cristão que perceber essas nuances e semelhanças entre religiões não era, de todo, a sua prioridade.

Além das informações sobre a Antiguidade Oriental e bíblica, sobre as tradições locais baseadas nas Sagradas Escrituras, e sobre a Cristandade na Idade Moderna que foram analisados neste trabalho, e tendo em conta outros estudos baseados nestes textos, podemos referir que estes relatos de viagem podem ainda despertar mais questões cuja análise seria interessante – nomeadamente a reação destes viajantes, profundamente cristãos, à religião do “outro” e a sua convivência com judeus, muçulmanos, e mesmo com cristãos de outros ritos ou confissões.

Após estas explicações, é fácil entender que os textos destes seis viajantes espelham o quadro mental do homem português dos séculos XVI e XVII, erudito e letrado, crente e com disponibilidades económicas (ou contactos influentes e abastados), que lhes permitiam fazer uma viagem desta envergadura, tão demorada e tão dispendiosa. Percebe-se este aspeto uma vez que todos estes viajantes, sendo eles religiosos ou leigos, reportam imagens da Terra Santa muito semelhantes - visíveis através daquilo que acham importante registar, dos autores que citam, e daquilo em que creem.

A título de curiosidade, refira-se que, a partir dos últimos séculos da Idade Moderna e, mais frequentemente na Era Contemporânea, o estudo da Bíblia desenvolveu-se como uma ponte entre a civilização ocidental e o legado oriental. Sobretudo a partir do século XIX, vários assuntos tais como a Babilónia, Nabucodonosor, ou Sodoma e Gomorra foram apropriados para argumentos cinematográficos, óperas, e outras manifestações artísticas. Refiram-se, por exemplo, as obras *Sodome et Gomorrhe*, uma peça teatral de Jean Giraudoux, de 1943; *Sodhome kye Ghomorra*, do grego Nikos Kazantzákis, datada da década de 1950; ou *Nabucco*, uma ópera em quatro

atos de Giuseppe Verdi, de 1842. Na arte medieval e moderna destacam-se as descrições/representações bíblicas retratadas em numerosos saltérios medievais, em frescos e pinturas renascentistas, bem como em peças teatrais, entre elas *The Brome play of Abraham and Isaac*, de autoria desconhecida, datada de c. 1400-1425.

Para concluir, é importante criar uma visão global em relação a estes relatos de viagem: são textos que dão a conhecer as informações fornecidas pelos guias e padres da Terra Santa, bem como os conhecimentos adquiridos através da população e da sabedoria local, em relação aos espaços importantes no contexto cristão, e que, ao mesmo tempo, concorrem com as visões pessoais dos peregrinos. Os relatos de viagem apresentam tanto os objetivos de visita aos lugares religiosos, dentro e fora de Jerusalém, quanto a realidade quotidiana destes homens – as viagens por áreas desertas, as duras provações do caminho, as doenças, o cansaço. Tudo isto era ultrapassado pela Fé e devoção que a visita à Terra Santa suscitava e comemorado com o registo escrito da viagem, que perpetua a memória do peregrino e da sua viagem – um momento tão relevante da sua vida.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

➔ Biblioteca Pública Municipal do Porto

Ms 482 - Costa, Álvaro da, *Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa, da India Oriental á Europa, nos annos do Senhor de 1610, e 1611, per via da Persia, e Turquia, com particular relação da toda a terra Santa, e da Cidade de Jerusalém que vizitou; e das mais Cidades, terras, e lugares, Reynos e Provincias que andou. E de uma breve e geral descripção da India Oriental, e da navegação que a ella fazem os Portugueses, todos os annos.*

FONTES IMPRESSAS

Alighieri, Dante, *A Divina Comédia. O Inferno*, vol. I, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1955.

Apollodorus, *The Library*, vol. I, Londres/Nova Iorque, William Heinemann/G.P. Putnam's Sons, 1921.

Aveiro, Frei Pantaleão de, *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*, Lisboa, Casa de Simão Lopez, 1593.

Bíblia Sagrada: versão dos textos originais (coord. Herculano Alves), Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2010.

Calvo, Jerónimo, *Viagem de Terra Santa 1624*, Lisboa - Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1997.

Camões, Luís de, *Babel e Sião*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1963.

Castillo, Antonio Feliciano de (trad.), *As metamorphóses Publio Ovidio Nasão*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841.

Gaspar de São Bernardino, *Itinerario da India por terra ate a ilha de Chypre*, Lisboa, Typografia de A.S. Coelho, 1842.

Godley, A. D., *Herodotus*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1981.

Guerreiro, Francisco, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem o M.R.P. Francisco Guerreiro*, Lisboa Occidental, Officina de Domingos Gonçalves, Impressor das Covas de Mont-furado, 1734.

Herodotus; Waterfield, Robin, (trad.) *The Histories*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 2008.

Idácio, *Crónica de Idácio: descrição da invasão e conquista da Península Ibérica pelos suevos (Séc. V); versão e anotações de José Cardoso*, Braga, Universidade do Minho, 1982.

Komroff, Manuel (ed.), *The travels of Marco Polo. The Venetian.*, Nova Iorque, Horace Liveright, 1926.

Lisboa, Fray Antonio de, *Viaje a Oriente (1507)*, Badajoz, Imprenta de la Disputación Provincial, 1949.

Lourenço, Frederico (trad.), *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos.*, Lisboa, Quetzal, 2016.

Machado, José Pedro; Mamede, Suleiman Vali (trad. e notas), *Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1997.

Mandeville, John, *The travels of Sir John Mandeville: the version of the Cotton manuscript in modern spelling*, Londres, Macmillan & Co., 1900.

Martins, Maria Cristina (trad.), *Peregrinação de Egéria; uma narrativa de viagem aos Lugares Santos*, Uberlândia, EDUFU, 2017.

Oldfather, C. H. (trad.), *Diodorus of Sicily in twelve volumes*, 2 vols., Londres/Massachusetts, William Heinemann, Lda./Harvard University Press.

Pereira, Manuel Vílmaro Costa, *Itinerário à Casa Santa do padre frey António Soares da Albergaria*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005.

Philostratus, *Images*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931.

Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1861.

Varazze, Jacopo, *Legenda áurea: vida de santos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

Academia das Ciências de Lisboa, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. II, Verbo, 2001.

Achtemeier, Paul J.; Society of Biblical Literature (eds.), *The HarperCollins Bible Dictionary*, São Francisco, HarperCollinsPublishers, 1996.

Anselmo, António Joaquim, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no séc. XVI*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926.

Araújo, Luís Manuel de, *Dicionário do Antigo Egito*, Lisboa, Caminho, 2001.

Ardito, Fabrizio; Gambaro, Cristina; Torre Franca, Fabrizio Ardito, Cristina Gambaro, Massimo Acanfora, *Eyewitness travel: Jerusalem, Israel, Petra & Sinai*, China, DK, 2016.

Black, Jeremy A.; Green, Anthony; Rickards, Tessa, *Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*, Londres, Published by British Museum Press for the Trustees of the British Museum, 1992.

Cardoso, Jorge, *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, (vários vols.), Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657.

Cross, F. L.; Livingstone, Elizabeth A. (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

Davidson, Linda Kay; Gitlitz, David M., *Pilgrimage: from the Ganges to Graceland: an encyclopedia*, Santa Barbara, Calif, ABC-CLIO, 2002.

Donzel, E. Van; Lewis, B.; Pellat, CH. (eds.), *The encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1997.

The New Encyclopaedia Britannica, (vários vols.), 15^o ed., Chicago, *Encyclopaedia Britannica*, 1993.

Farmer, David Hugh, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Ferreira, António Gomes, *Dicionário de Latim-Português*, Porto, Porto Editora, 1983.

Harrington, Daniel J., *Historical dictionary of Jesus*, Lanham/Toronto/Plymouth, Scarecrow Press, 2010.

Hornblower, Simon; Spawforth, Antony; Eidinow, Esther (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 4^o ed., Oxford, Oxford University Press, 2012.

Ryken, Leland; Wilhoit, Jim; Longman, Tremper (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Illinois, InterVarsity Press, 1998.

Machado, Diogo Barbosa de, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica (...)*, vol. I, Lisboa, Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741.

Machado, Diogo Barbosa, *Summario da Bibliotheca Lusitana*, vol. II, Lisboa, Officina de Antonio Gomes, 1786.

Rivara, Joaquim Heliodoro da Cunha, *Catalogo dos manuscriptos da bibliotheca publica eborense*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

Silva, Inocência Francisco da, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, (vários vols.), Lisboa, 1858.

Sousa, António Caetano de, *Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa*, (vários vols.), Lisboa Occidental, Joseph Antonio da Sylva, 1736.

Sousa, António Caetano de, *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1744.

Thiollier, Marguerite-Marie, *Dicionário das Religiões*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, s.d.

Fouilloux, Danielle; et all, *Dicionário Cultural da Bíblia*, Paris, Publicações Dom Quixote, 1990.

Viterbo, Fr. Joaquim de Santa Rosa de, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, vol. 2, Lisboa, A. J. Fernandes Lopes, 1865.

Wilkinson, Alexander Samuel; Lorenzo, Alejandra Ulla (eds.), *Iberian Books Volumes II & III / Libros Ibéricos Volúmenes II y III*, Brill, 2015.

ESTUDOS

Afonso, Luís U., “A Rotunda templária de Tomar e os edifícios de planta centralizada de Jerusalém na época das cruzadas”, in *Entre Deus e o Rei. O Mundo das Ordens Militares*, vol. 2, Município de Palmela., Palmela, 2018.

Alikin, Valeriy A., “The Lord’s Supper in the Early Church”, in *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 103–146.

Armstrong, Karen, *Jerusalém. Uma cidade, três religiões.*, Temas e Debates, 2002.

Bahat, Dan, *Carta’s historical atlas of Jerusalem*, Jerusalém, Carta, 1986.

Balard, Michel; Genet, Jean-Philippe; Ruche, Michel, *A Idade Média no Ocidente. Dos Bárbaros ao Renascimento.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999.

Baranda, Nieves, “El camino espiritual a Jerusalén a principios del Renacimiento”, in *Medieval and Renaissance Spain and Portugal: Studies in honor of Arthur L-F. Askins*, Tamesis, 2006.

Barradas, Alexandra Leal, “D. Afonso, 4o Conde de Ourém: viagens, cultura visual e formação de um gosto”, *Medievalista on-line*, IEM - Instituto de Estudos Medievais, n. 2, 2016.

Bond, Helen K., *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge/Nova Iorque, Cambridge University Press, 2004.

Bonner, Campbell, “A Dionysiac Miracle at Corinth”, *American Journal of Archaeology*, vol. 33, n. 3, 1929, pp. 368–375.

Borges, Célia Maia, “Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII”, in *Lusitania Sacra - Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, vol. XXIII, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2011.

Borrini, M.; Garlaschelli, L., "A BPA Approach to the Shroud of Turin", *Journal of Forensic Sciences*, vol. 64, January 2019, pp. 137–143.

Cadogan, Jean K., "The Chapel of the Holy Belt in Prato: Piety and Politics in Fourteenth-Century Tuscany", *Artibus et Historiae*, vol. 30, n. 60, 2009, pp. 107–137.

Carlino, Elvio; Caro, Liberato De; Giannini, Cinzia; Fanti, Giulio, "Atomic resolution studies detect new biologic evidences on the Turin Shroud", *PLOS ONE*, vol. 12, n. 6, 2017.

Carreira, José Nunes, *Do Preste João às Ruínas da Babilónia. Viajantes portugueses na rota das civilizações orientais*, 1ª ed., Lisboa, Editorial Comunicação, 1990.

Carreira, José Nunes, *Outra face do Oriente. Viagens dos Portugueses no Próximo Oriente*, Edições Europa-América, 1997.

Carvalho, Joaquim Barradas de, "A literatura portuguesa de viagens: séculos XV, XVI e XVII", *Revista de História da Universidade de São Paulo*, vol. 40, n. 81, 1970.

Cassidy, Brendan, "A Relic, Some Pictures and the Mothers of Florence in the Late Fourteenth Century", *Gesta*, vol. 30, n. 2, 1991, pp. 91–99.

Castro, João Bautista de, *Mappa de Portugal*, vol. 3, Offic. de Miguel Manescal da Costa, 1747.

Charles, R. H., *The Ascension of Isaiah*, Londres, Adam and Charles Black, 1900.

Clapp, Frederick G., "The Site of Sodom and Gomorrah. Diversity of Views.", *American Journal of Archaeology*, vol. 40, n. 3, 1936.

Claster, Jill N., *Sacred violence: the European crusades to the Middle East, 1095-1396*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.

Cornelli, Gabriele (ed.), *Representações da cidade antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*, 2. ed., Coimbra, Impr. da Univ. de Coimbra, 2012.

Cortês, Jaime, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I, INCM/Alethêa Editores, 2016.

Costa, João Paulo Oliveira e; Rodrigues, José Damião; Oliveira, Pedro Aires (coords.), *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Costa, Paula Pinto, *A Ordem Militar do Hospital em Portugal: Dos Finais da Idade Média à Modernidade*, Fundação Eng. António de Almeida, 1999.

Courtenay, William J., "The Bible in medieval universities", in *The New Cambridge History of The Bible. From 600-1450*, vol. 2, Cambridge University Press, 2012, pp. 555–578.

Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia - Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Dalley, Stephanie, "Semiramis in History and Legend: A case study in interpretation of an Assyrian historical tradition, with observations on archetypes in ancient historiography, on euhemerism before Euhemerus, and on the so-called Greek ethnographic style", in *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Estugarda, Franz Steiner Verlag, 2005, pp. 12-22.

DelCogliano, Mark, "Gregory the Great on Simon of cyrene: A critique of tradition.", *Annali Di Storia Dell' Egesi*, vol. 28, n. 1, 2011, p. 315–324.

Delumeau, Jean, *A civilização do Renascimento* (2 vols.) Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

Delumeau, Jean, *Uma história de paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994.

Disney, Anthony, "The Gulf Route from India to Portugal in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Couriers, Traders and Image-makers", in *A Carreira da Índia e as Rotas dos Estreitos: Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Angra do Heroísmo, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa – Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.

Doane, T. W., *Bible myths and their parallels in other religions: being a comparison of the Old and New Testament myths and miracles with those of heathen nations of antiquity, considering also their origin an meaning*, Nova Iorque, The Commonwealth Company, 1882.

Duncan, Joseph Ellis, *Milton's earthly paradise: a historical study of Eden*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.

Eco, Umberto, *História das Terras e dos Lugares Lendários*, Lisboa, Gradiva, 2015.

Elliott, J. K. (ed.), *The Apocryphal New Testament: a collection of apocryphal Christian literature in an English translation*, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press; Oxford University Press, 1993.

Fenollós, Juan Luis Montero, "The Tower of Babel Before Archaeology. The Ziggurat of Babylon according to European travellers (XIII - XVII centuries)", *Res Antiquitatis: Journal of Ancient History*, vol. 2, 2011.

Fitzmyer, Joseph A. (ed.), *The Gospel according to Luke: introduction, translation, and notes*, Garden City, Doubleday, 1981.

Frankfort, Henri, *Kingship and the gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society & nature*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1978.

Gibson, Shimon, "The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence", in *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Preterintencional in Early Communities of Faith*, Peabody, Massassuchets, Hendrickson Publishers, 2011, pp. 97–118.

Gil, Juan, "Viajes y viajeros. Modalidades y motivaciones desde la Antigüedad clásica hasta el Renacimiento", in *O olhar do viajante. Dos navegadores aos exploradores.*, Coimbra, Almedina, 2003, pp. 289–309.

Gilmore, A., "The Date and Significance of the Last Supper", *Scottish Journal of Theology*, vol. 14, n. 3, Setembro de 1961, pp. 256–269.

Giovino, Mariana, *The Assyrian sacred tree: a history of interpretations*, Fribourg: Göttingen, Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Goff, Jacques Le, *La civilisation de L'Occident Médiéval*, França, Flammarion, 1982.

Graça, Luís, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560 - 1670)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

Gray, Ilka Knüppel, *The search for Jesus' final steps: How archaeological and literary evidence reroutes the Via Dolorosa*, Towson, Maryland, Towson University, 2017.

Gray, John, *Próximo Oriente*, Lisboa, Verbo, 1987.

Gregory, Caspar René, "The Mâdaba Map", *The Biblical World*, vol. 12, n. 4, 1898, pp. 244–250.

Guscin, Mark, *The tradition of the image of Edessa*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016.

Haigh, S.K.; Madabhushi, S.P.G., "Dynamic centrifuge modeling of the destruction of Sodom and Gomorrah", *International Conference on Physical Modeling in Geotechnics*, St John's, Newfoundland, Canada, 2002.

Harris, Sylvia, "The «Historia Trium Regum» and the medieval legend of the Magi in Germany", *Medium Ævum*, vol. 28, n. 1, 1959, pp. 23–30.

Holterman, Bart, *Pilgrimages in Images: Early Sixteenth-Century Views of the Holy Land with Pilgrims' Portraits as Part of the Commemoration of the Jerusalem Pilgrimage in Germany*, Utrecht, Universidade de Utrecht, 2013.

Howard, David M., "Sodom and Gomorrah Revisited", *The Evangelical Theological Society*, vol. 27, n. 4, December 1984.

Humber, Thomas, *The Sacred Shroud*, Nova Iorque/ Markham, Pocket Books, 1978.

Iannone, John C., *The Three Cloths of Christ: the Emerging Treasures of Christianity*, Florida, Lulu Company, 2010.

James, Montague Rhodes, *The Apocryphal New Testament: being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, Oxford, Clarendon Press, s.d.

Jong, Albert de, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden/New York, Brill, 1997.

Kennedy, Hugh, *Os muçulmanos na Península Ibérica. História política do al-Andalus*, Publicações Europa-América, 1999.

Kim, Hyun Chul Paul, “Jonah Read Intertextually”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, n. 3, 2007.

Kistemaker, Simon J., *Comentário do Novo Testamento – Exposição de Atos dos Apóstolos*, vol. 1, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003.

Klepper, Deeana Copeland, “Theories of interpretation: The quadriga and its successors”, in *The New Cambridge History of The Bible. From 140-1750*, vol. III, Cambridge University Press, 2012.

Kollek, Teddy; Pearlman, Moshe, *Jerusalem. Sacred city of Mankind: a history of forty centuries*, Jerusalem, Steimatzky, 1991.

Kramer, Samuel Noah, “The “Babel of Tongues”: A Sumerian Version”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, n. 1, 1968, pp. 108–111.

Lamas, Maria, *Mitologia Geral. O mundo dos deuses e dos heróis*. (2 vols.), Lisboa, Editorial Estampa, 1972.

Landes, George M., “Linguistic criteria and the date of the Book of Jonah”, *Archaeological, Historical and Geographical Studies*, vol. 16, 1982, pp. 147–170.

Light, Laura, “The thirteenth century and the Paris Bible”, in *The New Cambridge History of The Bible. From 600-1450*, vol. 2, Cambridge University Press, 2012.

Limor, Ora, “The origins of a tradition: King David’s Tomb of Mount Zion”, *Traditio*, vol. 44, 1998, pp. 453–462.

Lira, David Pessoa de, “Carta de Gargântua a Pantagruel: Análise da historicidade do humanismo rabelaisiano”, *Estudos Portugueses*, n. 11, 2016, pp. 49–74.

Loader, J. A., *A tale of two cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian traditions*, Kampen, J.H. Kok Pub. House, 1990.

Margalith, Othniel, “The Legends of Samson/Heracles”, *Vetus Testamentum*, vol. 37, n. 1, January 1987, pp. 63–70.

Marques, José, “Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa”, in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade do Porto., Porto, s/d.

Marques, Pedro, “Tradições locais e recepção bíblica na Literatura Portuguesa de viagens do século XVI”, *CADMO. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, n. 23, 2013, pp. 65–73.

Marshall, Todd Edson, *The Tower of Babel - The city of man*, Hatfield, Pennsylvania, Faculty of Biblical Theological Seminary, 1997.

Mazar, Benjamin, "The Early Israelite Settlement in the Hill Country", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 241, 1981, pp. 75–85.

Mazza, Enrico, "From the Jewish Liturgy to the Christian Eucharist", in *The Celebration of Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Collegeville, Liturgical Press, 1999.

Mendes, Paula Almeida, "Peregrinações e lugares sagrados à luz de fontes portuguesas (séculos XVI-XVIII)", *Literatura, Viagens e Turismo Cultural no Brasil, em França e em Portugal*, 2017, pp. 171–185.

Miles, John A., "Laughing at the Bible: Jonah as Parody", *The Jewish Quarterly Review New Series*, vol. 65, n. 3, January 1975.

Mobbs, Frank, "The Meaning of the Visit of the Magi", *New Blackfriars*, vol. 87, n. 1012, 2006, pp. 593–604.

Mobley, Gregory, *Samson and the liminal hero in the ancient Near East*, Nova Iorque, T & T Clark, 2006.

Montgomery, James A., *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, Edimburgo, T & T Clark, 1927.

Morkot, Robert, *The Egyptians: an introduction*, New York, Routledge, 2005.

Müller, Friedrich Max, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, Londres, Longmans, Green, and Company, 1878.

Nascimento, Aires A., "Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta", in *A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas/ Sociedade Bíblica de Portugal, 2010.

Neyrey, Jerome H., "Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk. 23. 27–31) - A prophetic judgment Oracle", *New Testament Studies*, vol. 29, n. 1, January 1983, pp. 74–83.

Nickell, Joe, *Relics of the Christ*, Lexington, University Press of Kentucky, 2007.

Pereira, F. M. Esteves (ed.), "Visão de Túndalo", *Revista Lusitana*, n. 3, 1895, pp. 97–120.

Phillips, J. B., *The New Testament in modern English*, Nova Iorque, Simon & Schuster, 1995.

Pischke, G., "The Ebstorf Map: tradition and contents of a medieval picture of the world", *History of Geo and Space Sciences*, n. 5, 2014.

Power, E., "St. Peter in Gallicantu", *Biblica*, vol. 12, n. 4, 1931, pp. 411–446.

Pringle, Denys, *The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: a corpus*, vol. III, Cambridge/Nova Iorque, Cambridge University Press, 1993.

Pusey, E. B., *The Minor Prophets: With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, Nova Iorque, Funk & Wagnalls, 1885.

Réau, Louis, *Iconografia del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Antiguo Testamento*, vol. 1, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1999.

Réau, Louis, *Iconografia del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo Testamento*, vol. 2, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000.

Rósenberg, Shalom, *Breve Historia de Jerusalem*, Buenos Aires, Congreso Judío Mundial, 1967.

Santos, Carlos Emanuel, "A Charola Templária de Tomar - Uma Construção Românica entre o Oriente e o Ocidente", *Medievalista on-line, IEM - Instituto de Estudos Medievais*, vol. 4, n. 4, 2008.

Santos, Carlos Emanuel, "A Charola Templária de Tomar: Jerusalém Perdida", *Revista de História da Sociedade e Cultura*, n. 11, 2011, (39-56).

Schaff, Philip; Wace, Henry (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 3, Peabody, Massachusets, Hendrickson, 1995.

Schweizer, Eduard, *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox Press, 1984.

Scoville, Chester Norman, *Saints and the Audience in Middle English Biblical Drama*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 2004.

Shaw, Ian, *Ancient Egypt: a very short introduction*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 2004.

Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Silva, José Antunes da, "Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina", *Theologica*, Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Teologia, vol. 39, n. 2, 2004.

Silva, Pedro, *Dos Templários à Ordem de Cristo: Portugal Templário*, Lisboa, Via Occidentalis Editora, 2007.

Silva y Figueroa, García de; Loureiro, Rui; Gomes, Ana Cristina da Costa; Resende, Vasco, *Comentarios de la embajada al rey Xa Abbas de Persia (1614-1624)*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2011.

Soards, Marion L., "Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the 'Daughters of Jerusalem' (Luke 23,26-32)", *Biblica*, vol. 68, n. 2, 1987, pp. 221-244.

Speiser, E. A. (ed.), *Genesis*, Garden City, Doubleday, 1999.

Stowe, C.E., "The Prophet Jonah", *Bibliotheca Sacra*, vol. 10, n. 39, 1853, pp. 739-764.

Thomaz, Luís Filipe; Costa, João Paulo Oliveira e, “A Bíblia e a expansão portuguesa”, *Didaskalia*, vol. XX, 1990, pp. 223-240.

Thompson, Jason, *Wonderful things: a history of Egyptology*, Cairo/Nova Iorque, The American University in Cairo Press, 2015.

Trumbull, H. Clay, “Jonah in Nineveh”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 1, n. 11, 1892, pp. 53–60.

Westall, Richard, “Simon of Cyrene, a Roman citizen?”, *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 59, n. 4, 2010, pp. 489–500.

Wijngaards, Joanne N.M., “The episode of the Magi and Christian kerygma”, *Indian Journal of Theology*, vol. 16, n. 1–2, June 1967, pp. 30–41.

Willis, Robert, *The Architectural History of the Church of the Holy Sepulchre at Jerusalem*, Londres, John W. Parker, 1849.

Wood-Langford, Eve, *Eden: the buried treasure.*, s/l., AuthorHouse, 2009.

Wright, C. H. H., *Biblical Essays: or, exegetical studies on the books of Job and Jonah, Ezekiel's prophecy of Gog and Magog, St. Peter's "Spirits in prison," and the key to the Apocalypse*, Edinburgo, T. & T. Clark, 1886.

Zierer, Adriana Maria de Sousa, “Os relatos de viagens imaginárias ao Além e ao Paraíso Terreal em Portugal”, *Boletim do Centro de Estudos Portugueses “Jorge Sena”*, n. 15, junho de 1999, pp. 121–135.

WEBGRAFIA

“Night Journey”, in *The Oxford Dictionary of Islam - Oxford Islamic Studies Online*, disponível em <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1752#>.

Pohle, Jürgen, “Manuscrito Valentim Fernandes”, in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, disponível em <http://eve.fcsh.unl.pt/content.php?printconceito=1263>.

Shalem, Yisrael; Eisenstadt, David, “Jerusalem: Life Throughout the Ages in a Holy City.”, in *Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, Bar-Ilan University*, 1997, disponível em <https://www.biu.ac.il/JS/rennert/>.

LISTA DE FIGURAS OU ILUSTRAÇÕES

Anexo 2 | Mapa do Próximo Oriente e de parte do Médio Oriente

Anexo 3 | Mapa da costa siro-palestinense

Anexo 4 | Pormenor do mapa de Madaba (em mosaico)

Anexo 5 | Pormenor do mapa de Madaba (esquematisação)

Anexo 6 | Representação das pirâmides do Egito como celeiros (em mosaico)

Anexo 7 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 1)

Anexo 8 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 2)

Anexo 9 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 3)

Anexo 10 | Gervase de Ebstrof, Mappa Mundi (pormenor) (c. 1234)

Anexo 11 | Athanasius Kircher, Topographia Paradisi (1675)

Anexo 12 | Albrecht Durer, Samson Rending the Lion (c. 1497-99)

Anexo 13 | Heinrich Aldegrever, Hercules Slaying the Lion of Nemea (1550)

Anexo 14 | Mapa de Jerusalém em c. 30 AD, com indicações dos movimentos de Jesus aquando do seu julgamento

ANEXOS

Anexo 1 | Cronologia de Jerusalém

Período Proto-Canaanita

- **III milénio a.C.** | Primeiras evidências arqueológicas de assentamentos humanos
- **Séculos XX/XIX a.C.** | Primeira menção à cidade (Rushalimum), nos Textos de Execração egípcios.
- **c. 1850 a.C.** | Ordenação do sacrifício de Isaac, no Monte Moriá (Gn 22, 1-2).
- **Século XVIII a.C.** | Invasão e controlo dos Hicsos no Egito

Período Canaanita e Império Novo

- **c. 1550 a.C.** | Jerusalém recai sob a alçada do poder egípcio, no período do Império Novo.
- **c. 1330 a.C.** | Textos de Tell-El-Amarna. Correspondência entre Abdi-Heba, governante Canaanita de *Urusalim*, e Amenhotep III.
- **c. 1175 a.C.** | Batalha do Delta, entre os *Povos do Mar* e o exército de Ramsés II.

Independência Israelita e Período do Primeiro Templo

- **c. 1000 a.C.** | David unifica Israel.
- **962 a.C.** | Início da construção do Templo de Salomão.
- **c. 931-930 a.C.** | Salomão morre e a união entre norte e sul finda. Jerusalém torna-se a capital do reino de Judá, no sul.
- **Séculos X - IX a.C.** | Saques egípcios, filisteus e árabes a Jerusalém.
- **Séculos VIII – VI a.C.** | Investidas assírias sobre Israel e Judá.
- **586 a.C.** | Destruição de Jerusalém e do Templo de Salomão por Nabucodonosor II.

Período do Segundo Templo

- **539 a.C.** | Ciro, *o Grande*, derrota o Império Babilónico. Jerusalém torna-se parte do Império Persa.
- **516 a.C.** | Construção do Segundo Templo, durante o governo de Dário I.
- **332 a.C.** | Alexandre, *o Grande*, conquista Judá e Jerusalém
- **320 – 141 a.C.** | Governos Ptolomaico e Selêucida em Jerusalém
- **141 a.C.** | Início da dinastia Asmoneia.
- **63 a.C.** | A República Romana, sob comando do General Pompeu, toma Jerusalém.
- **37 a.C.** | Herodes reestrutura o Segundo Templo.
- **33 d.C.** | Jesus é crucificado pelos Romanos.

Período Romano

- **70 d.C.** | No seguimento da “Grande Revolta”, Jerusalém é destruída pelo poder Romano, bem como o Segundo Templo.
- **132 – 135** | “Grande Revolta”, liderada por Simon Bar Kokhba. O exército romano reprime a rebelião e retoma a cidade.
- **135** | Jerusalém é reconstruída como uma cidade romana pagã.

Período Bizantino

- **325** | Concílio de Niceia, que confirma Élia Capitolina como um patriarcado
- **326** | Santa Helena visita Jerusalém e descobre as relíquias sagradas
- **335** | Construção da Igreja do Santo Sepulcro
- **614** | Cerco de Jerusalém – os Persas tomam Jerusalém
- **629** | Cristãos bizantinos restauram o seu poder sobre a cidade

Período Muçulmano

- **638** | Califa Omar entra em Jerusalém e toma a cidade
- **661 – 750** | Governo Omíada em Jerusalém
- **691** | Construção da Cúpula da Rocha
- **750 – 974** | Dinastia Abássida controla Jerusalém

Cruzados e Aiúbidas em Jerusalém

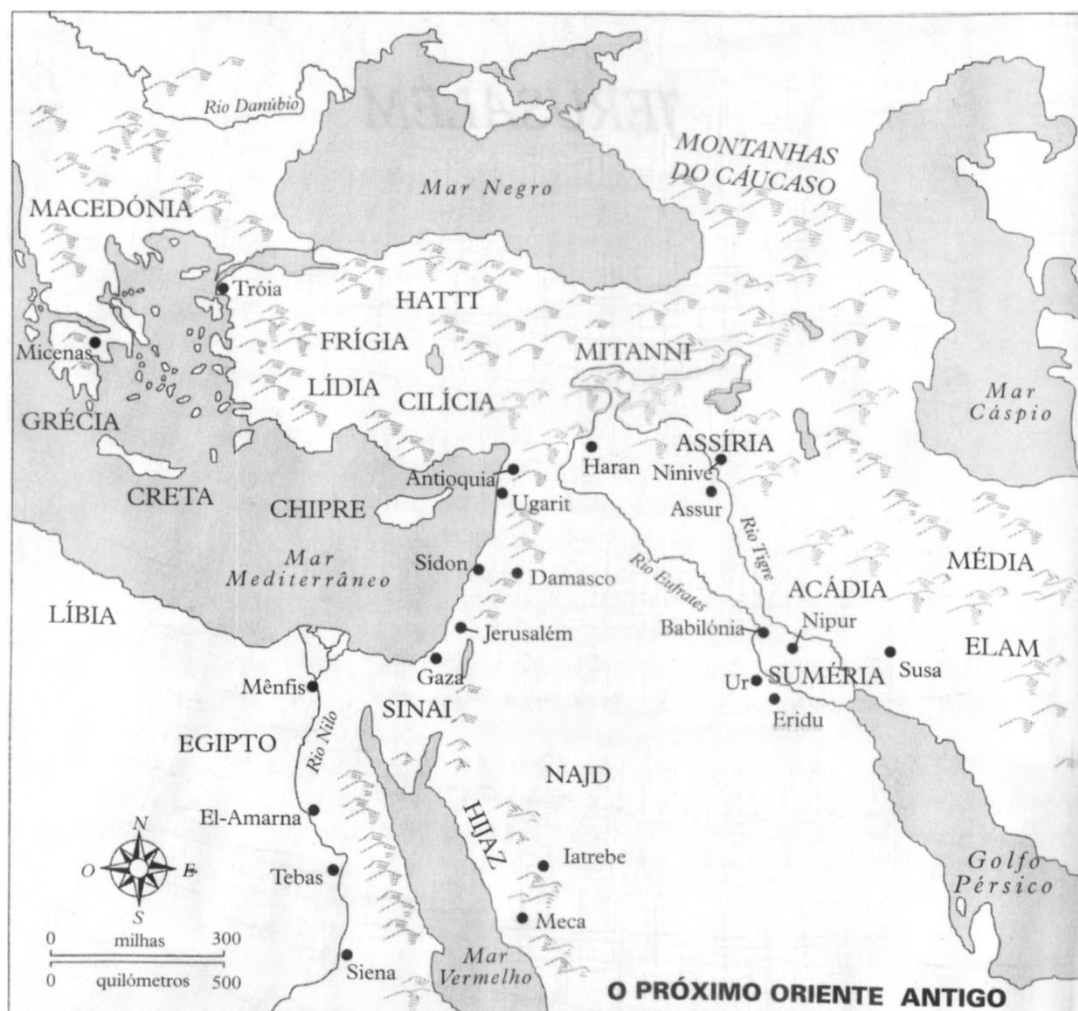
- **1099** | Cruzados tomam a cidade, após um cerco de Jerusalém
- **1113** | Fundação da Ordem dos Hospitalários
- **1119** | Fundação da Ordem do Templo
- **1149** | Consagração da nova igreja do Santo Sepulcro
- **1187** | Saladino toma Jerusalém aos Cruzados. A Cúpula da Rocha torna-se um centro religioso islâmico
- **1192** | Terceira Cruzada – Ricardo Coração de Leão tenta (re)tomar Jerusalém, sem sucesso
- **1229 – 1244** | De forma pacífica, os cristãos retomaram temporariamente o controlo sobre Jerusalém
- **1246** | Aiúbidas recuperam o controlo da cidade

Período Mameluco

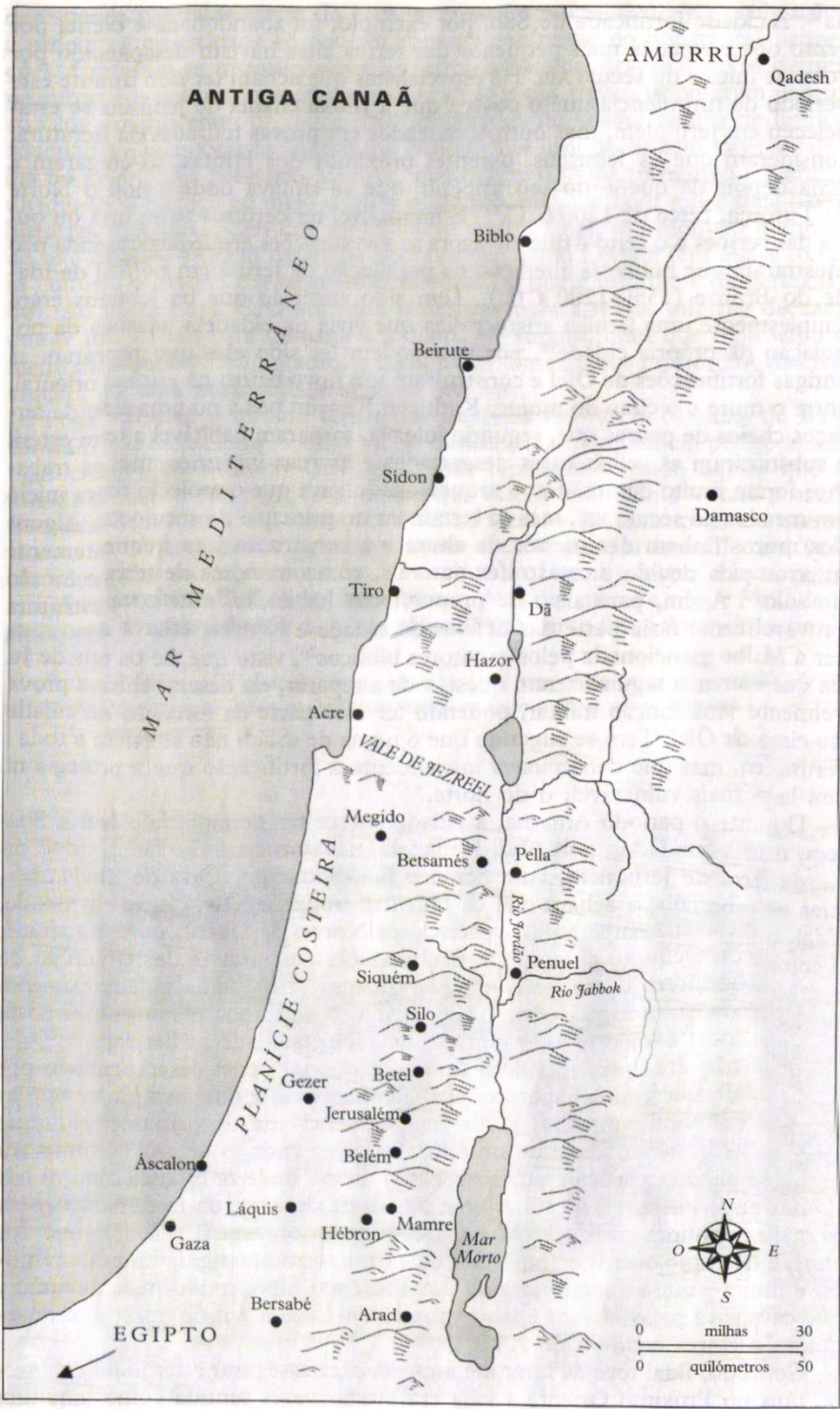
- **1250** | Os Mamelucos conquistam Jerusalém: a cidade entra em decadência económica e a população diminui substancialmente

Período Otomano

- **1516** | Sultão Otomano Selim I conquista Jerusalém ao poder Mameluco
- **1535 – 1538** | Soleimão o Magnífico reconstrói a muralha de Jerusalém
- **Sécs. XVII – XIX** | Decadência social e económica; cresce a insegurança na cidade



³⁹² Karen Armstrong, *Jerusalém. Uma cidade, três religiões.*, p. 22.



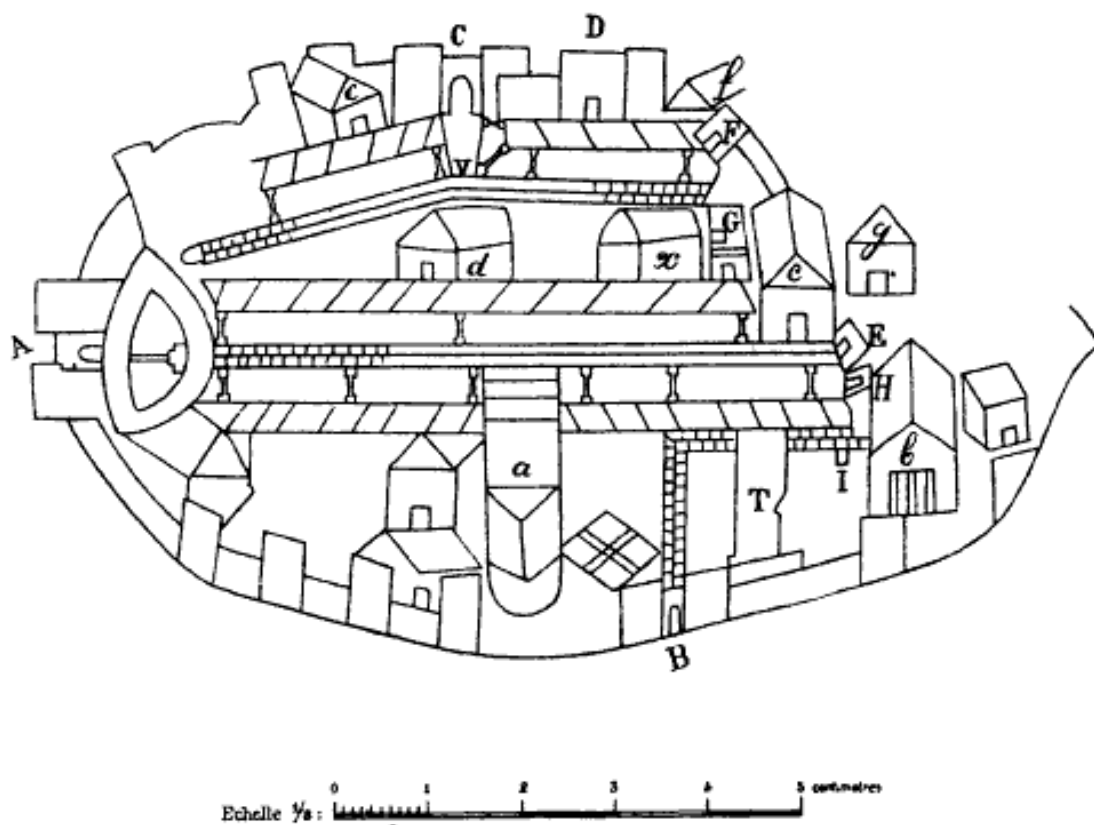
³⁹³ *Ibid.*, p. 31.

Anexo 4 | Pormenor do mapa de Madaba, em mosaico. Igreja de São Jorge, Madaba, Jordânia, séc. VI.³⁹⁴



³⁹⁴ Imagem retirada de *German Society for the Exploration of Palestine*, disponível em http://www.palaestina-verein.de/wp/wordpress/?page_id=1038&lang=en, acedido a 07/12/2018 (adaptado).

Anexo 5 | Pormenor do mapa de Madaba (esquematisização).³⁹⁵



A | Portão de Damasco (portão norte)

B | Portão de Jaffa (portão oeste)

C | Portão de S. Estevão (portão este)

D | Portão do Ouro (portão este)

E, F, G, H | Portões interiores da cidade

T | Cidadela (Torre de David)

a | Igreja do Santo Sepulcro

b | Igreja de Sião ou Cenáculo

c | Igreja de Santa Maria (?) / Casa de Caifás (?)

d | Igreja / Pretório (?)

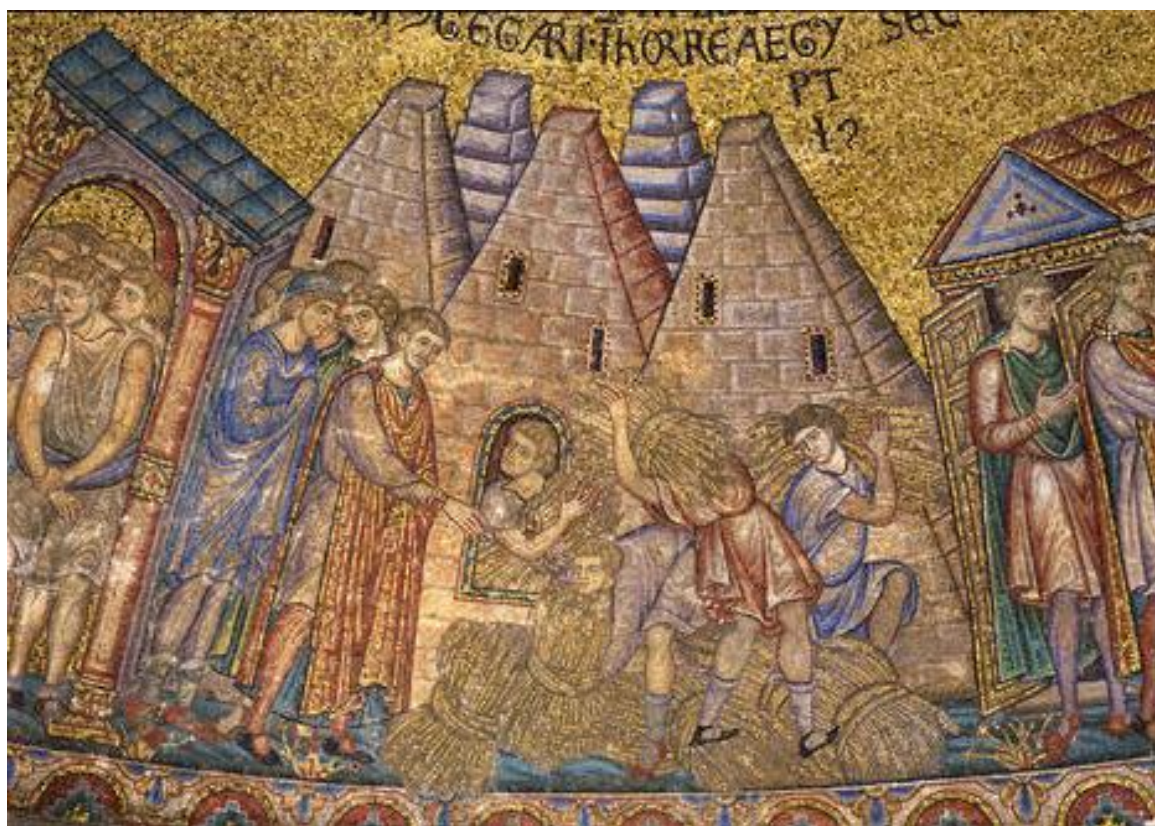
e, f, g | Igrejas

v | Arco de Ecce Homo

x | Edifício não-religioso

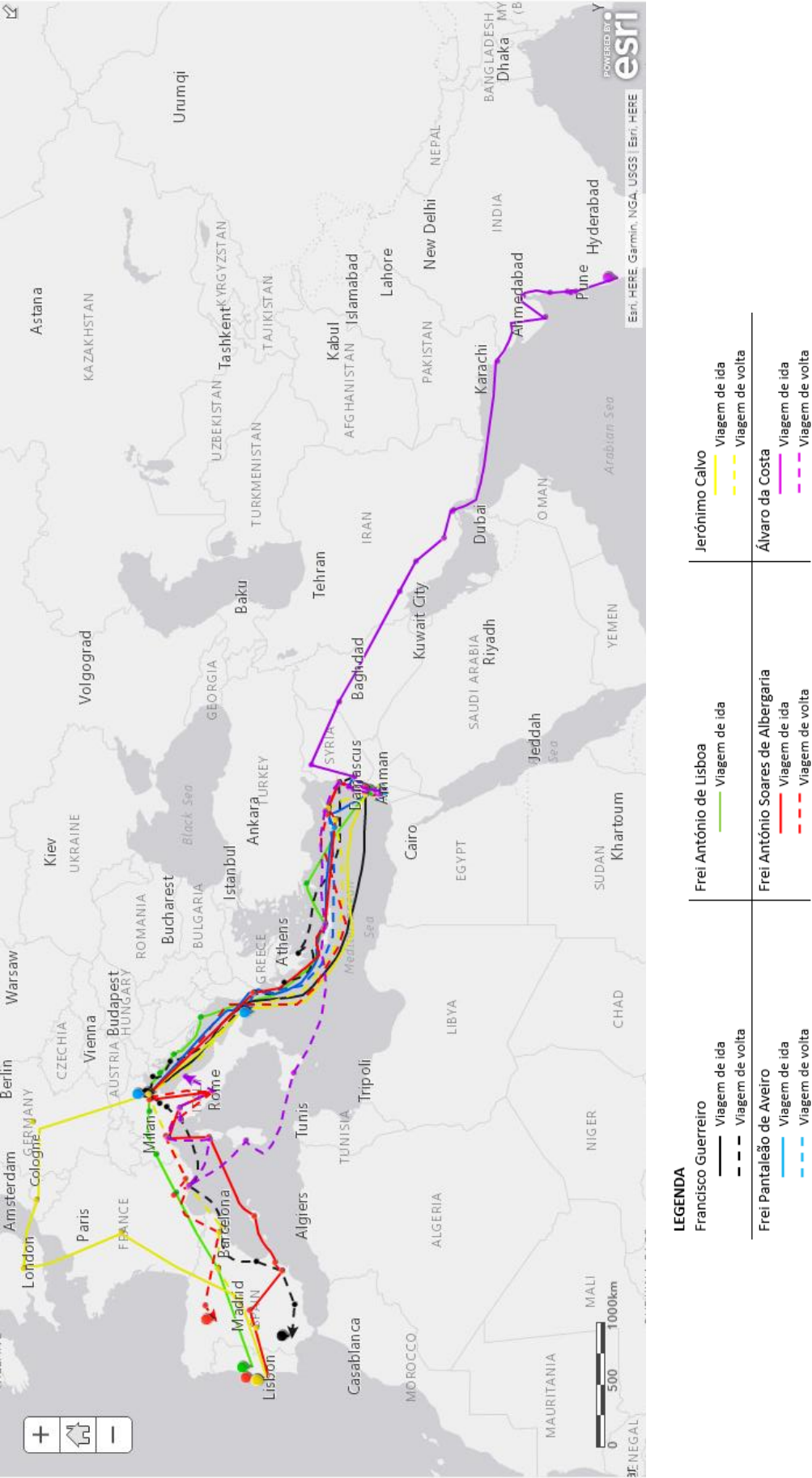
³⁹⁵ Caspar René Gregory, "The Mâdaba Map", *The Biblical World*, vol. 12, n. 4, 1898, p. 249.

Anexo 6 | Representação das pirâmides do Egito como celeiros (em mosaico). Fotografia de Ekkehard Ritter. Basílica de São Marcos, Veneza, séc. XII³⁹⁶.

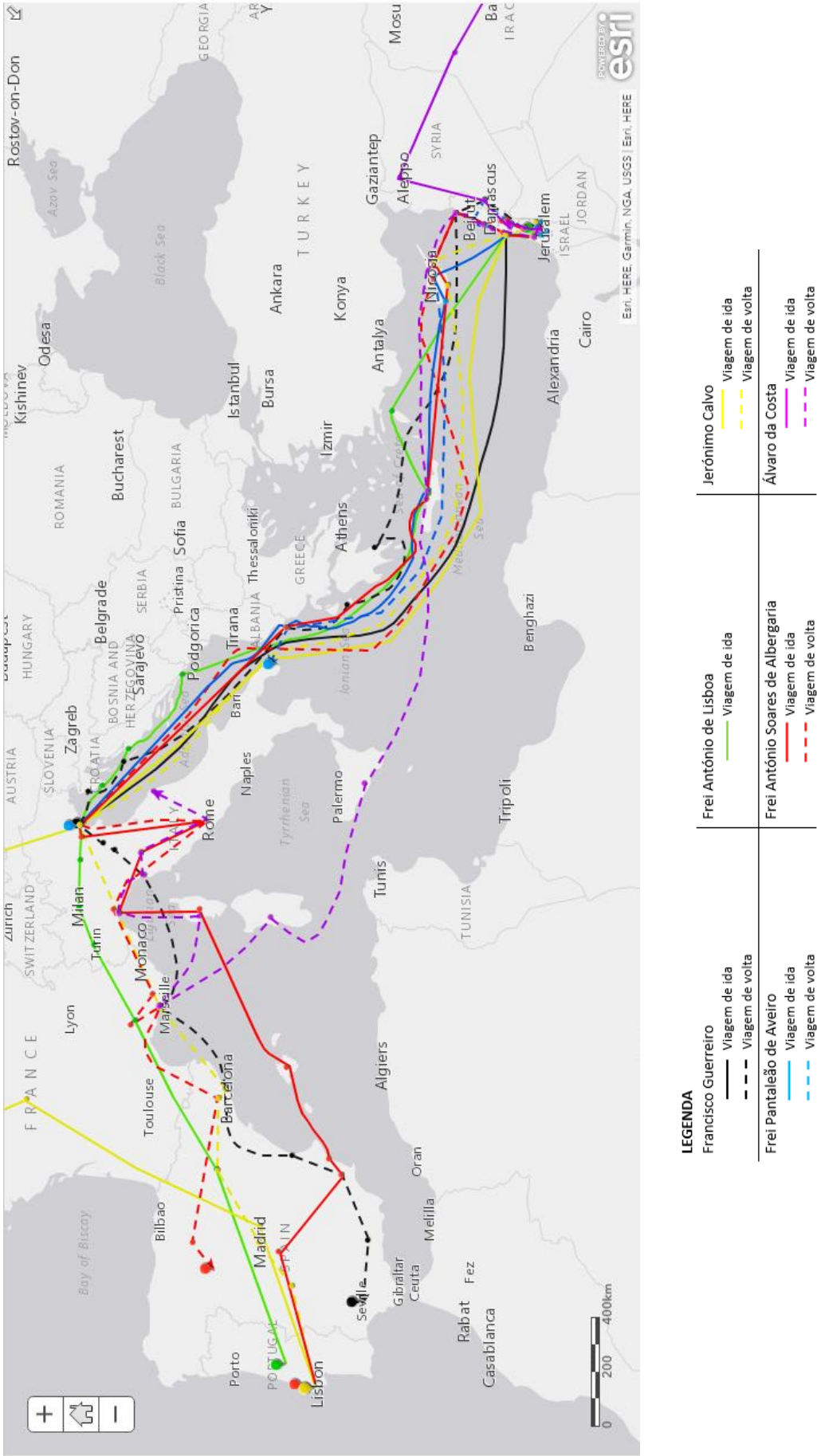


³⁹⁶ Imagem retirada de *Dumbarton Oaks. Research Library and Collection*, disponível em <http://atom.doaks.org/atom/index.php/story-of-joseph-joseph-gathering-corn>, acedido a 18/04/2019.

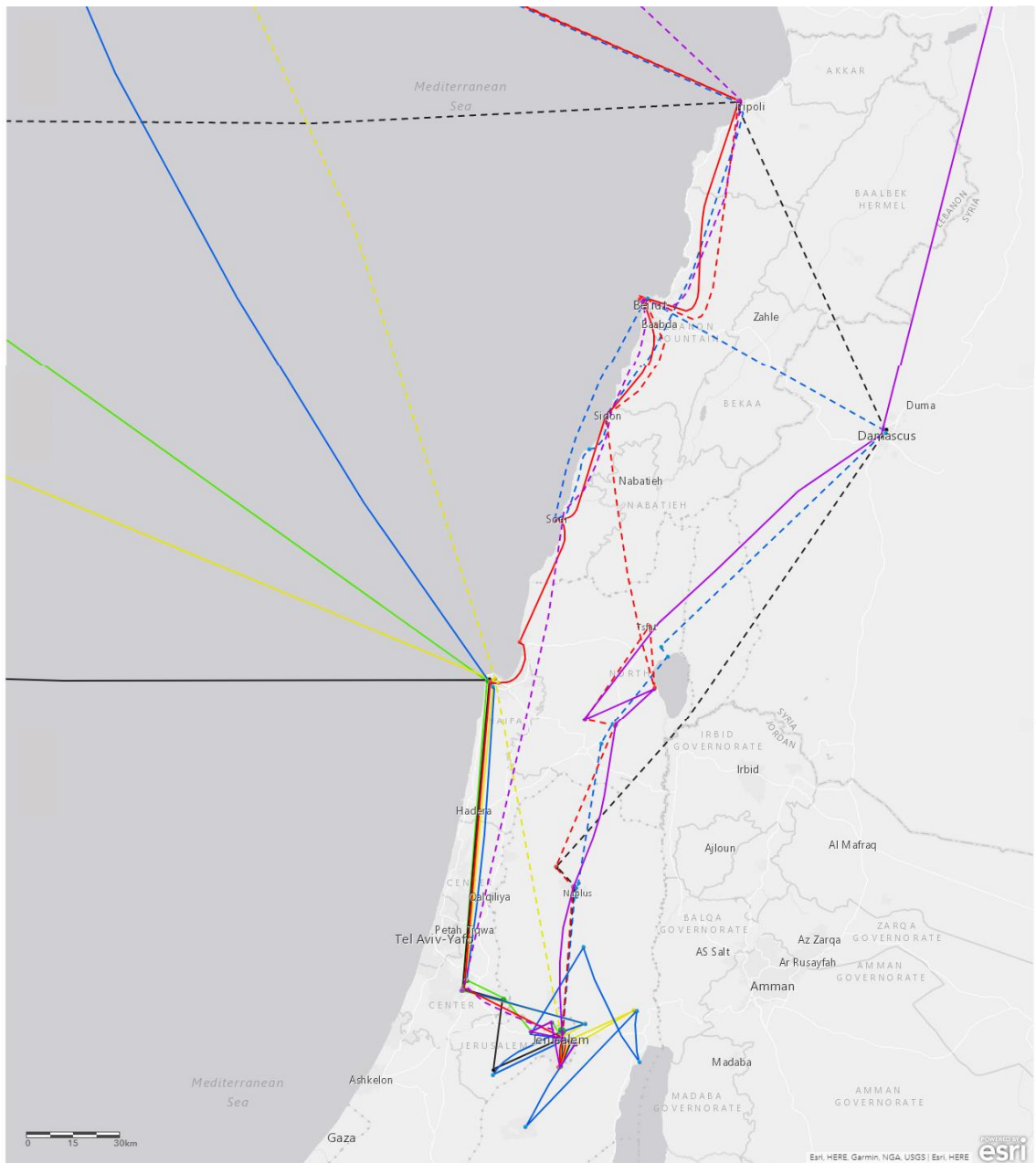
Anexo 7 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 1)



Anexo 8 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 2)



Anexo 9 | Itinerário dos viajantes portugueses, entre a Europa e a Ásia (Mapa 3)



LEGENDA

Francisco Guerreiro

- Viagem de ida
- - - Viagem de volta

Frei Pantaleão de Aveiro

- Viagem de ida
- - - Viagem de volta

Frei António de Lisboa

Viagem de ida

Frei António Soares de Albergaria

- Viagem de ida
- - - Viagem de volta

Jerónimo Calvo

- Viagem de ida
- - - Viagem de volta

Álvaro da Costa

- Viagem de ida
- - - Viagem de volta



³⁹⁷ Imagem retirada de G. Pischke, "The Ebstorf Map: tradition and contents of a medieval picture of the world", *History of Geo and Space Sciences*, n. 5, 2014. (Note-se que o mapa está orientado a este-oeste, e não a norte-sul como, comumente, se representam.)



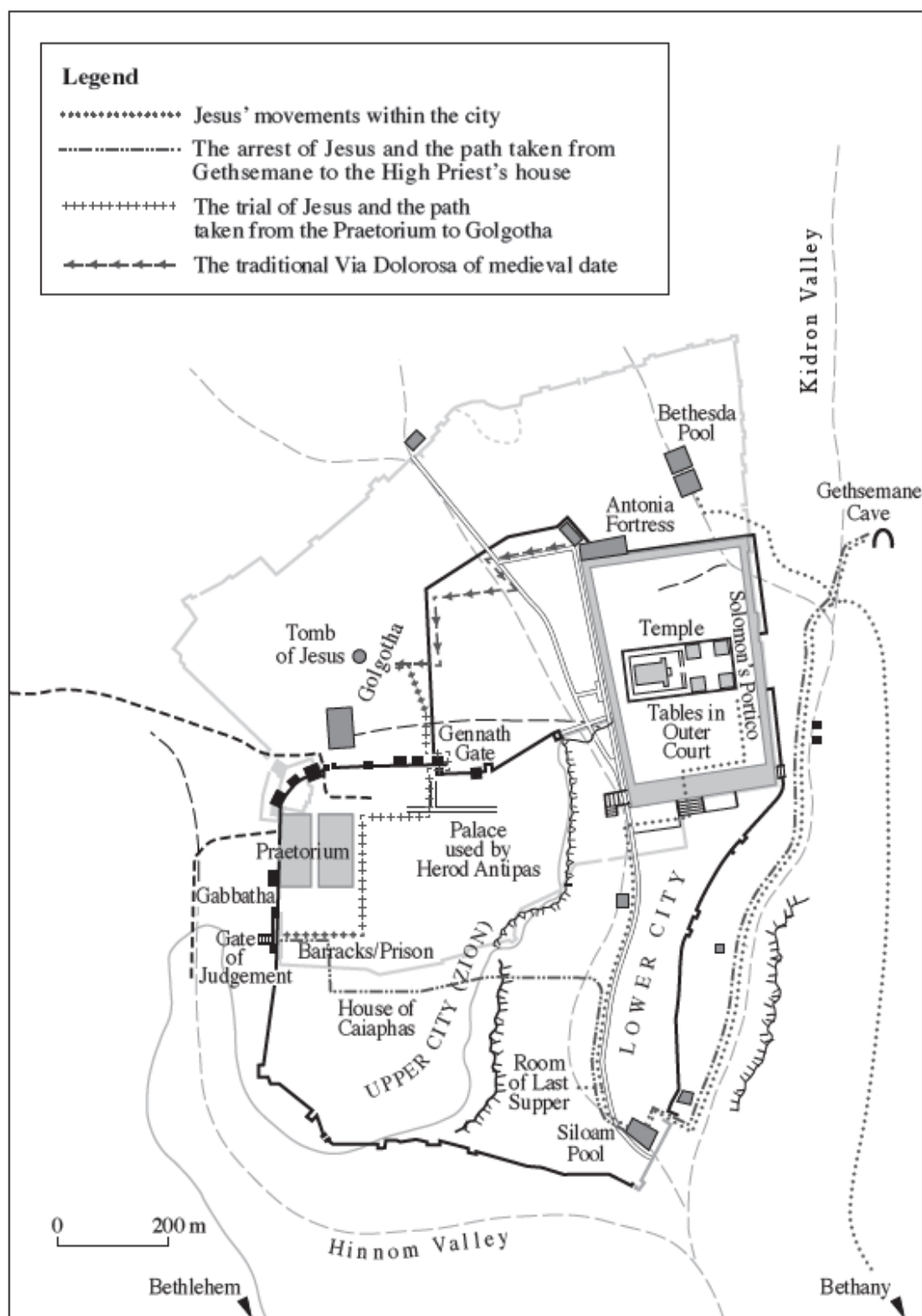
³⁹⁹ Xilografia parte da coleção do The Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. Imagem retirada de <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/24.63.111/>, acessado a 30/09/2019.



⁴⁰⁰ Propriedade de National Gallery of Art, Washington DC. Imagem retirada de <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.3462.html>, acedido a 30/09/2019.

Anexo 14 | Mapa de Jerusalém em c. 30 AD, com indicações dos movimentos de Jesus aquando do seu julgamento ⁴⁰¹

Jerusalem at the Time of Jesus (30 CE)



⁴⁰¹ Imagem retirada de Shimon Gibson, "The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence", in *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Preterintencional in Early Communities of Faith*, Peabody, Massassuchets, Hendrickson Publishers, 2011, p. 101.